

arhangheli
şi îngeri

arhangheli și îngeri

ISBN 978-973-7859-76-1

arhangheli
și îngeri

2011
DEISIS/STAVROPOLEOS

Volumul apare cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte Patriarh Daniel,
fiind dedicat Sfinților Arhangheli, ocrotitorii
Mănăstirii Stavropoleos, și celor ce le
poartă numele.
Mulțumim autorilor care ne-au încredințat
rezultatul cercetării lor și celor care ne-au
dat acordul de reproducere a imaginilor:
arhimandrit Vichentie Amariei, starețul
Mănăstirii Secu, stavrofora Paraschiva
Sorohan, stareța Mănăstirii Humor, stavrofora
Mihaela Cosmei, stareța Mănăstirii Sucevița,
stavrofora Irina Pântescu, stareța Mănăstirii
Voroneț și domnului Ion Caramitru. Pentru
fotografii mulțumiri lui Daniel Mihail
Constantinescu, Constantin Dina, George
Crăsnean, Vlad Bedros și Dan Dinescu,
iar pentru ilustrarea propriului articol, lui
Alexandru Mihăilă. Alese mulțumiri Ioanei Bita
Giulea pentru grafică.

cuprins


îngerul hermeneut

îngerul autorității

o interpretare la Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei

Andrei Pleșu

Preambul

Pe treapta a patra, în ordine ascendentă, a ierarhiilor cerești, așa cum le orânduiește Dionisie Aeropagitul, se află „Stăpâniile", sau „Stăpânirile" (gr. *έξονσίαν*, lat. *Potestates*). Corespondentul lor ebraic este *Elohim*. Termenul grecesc se traduce prin „Autorități". Sunt oștiri situate deasupra arhanghelilor și în mod special implicate în creația lumii. Dar *„έξονσία"* are, în Noul Testament, o întrebuințare aparte, pe care vom încerca să o lămurim, analizând parabola lucrătorilor nevrednici ai viei, o parabolă a nesocotirii autorității și a restaurării ei. Iată, mai întâi, textul propriu-zis al parabolei, în cele trei versiuni ale lui. (Am ales traducerea lor din ediția Bartolomeu Anania):

Mt. 21, 33-46: *„Ascultați altă parabolă: Era un om stăpân al casei sale, care a sădit vie; și a împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn și a dat-o pe seama lucrătorilor, iar el s-a dus departe. Iar când s-a apropiat vremea roadelor, și-a trimis slujitorii la lucrători, ca să-i ia roadele; dar lucrătorii, prinzându-i pe slujitori, pe unul l-au bătut, pe altul l-au omorât, iar pe altul l-au ucis cu pietre. A mai trimis alți slujitori, mai mulți decât cei dintâi, și tot așa au făcut cu ei. În cele din urmă l-a trimis la ei pe fiul său, zicând: De fiul meu se vor rușina. Dar lucrătorii viei, văzându-l pe fiu, au zis între ei: Acesta este moștenitorul; veniți să-l omorâm și să avem noi moștenirea lui!... Și, punând mâna pe el, l-au scos afară din vie și l-au omorât. Deci, când va veni stăpânul viei, ce le va face lucrătorilor acelora? Iar ei I-au răspuns: Pe*

cei răi cu rău îi va pierde, iar via o va da altor lucrători, care-i vor da roadele la vremea lor. Iisus le-a zis: Oare niciodată n-ați citit în Scripturi: Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta și minunată este în ochii noștri? *De aceea vă spun: Lua-se-va de la voi împărăția lui Dumnezeu și i se va da neamului care-i va face roadele. Cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi. Iar arhiereii și fariseii, auzindu-I parabolele, au înțeles că despre ei vorbește. Și căutând să-L prindă s-au temut de mulțime, pentru că îl socotea proroc."*

Mc. 12, 1-12: *„Și a început să le vorbească în parabole: Un om a sădit o vie, a împrejumuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn și a dat-o pe seama lucrătorilor și s-a dus departe. Și la vremea cuvenită a trimis la lucrători un slujitor ca să ia de la ei din roada viei. Iar ei, prinzându-l, l-au bătut și i-au dat drumul fără nimic. Și din nou a trimis la ei un slujitor, dar și pe acela, lovindu-l cu pietre, i-au spart capul și l-au izgonit cu ocară. Și a trimis un altul. Dar și pe acela l-au ucis; și pe mulți alții, pe unii i-au bătut, iar pe alții i-au omorât. Încă îl mai avea pe un fiu al său iubit, și în cele din urmă l-a trimis la lucrători spunându-și: De fiul meu se vor rușina. Dar acei lucrători au zis între ei: Acesta este moștenitorul; veniți să-l omorâm, și moștenirea a noastră va fi… Și au pus mâna pe el, l-au omorât și l-au aruncat afară din vie. Ce va face stăpânul viei? Va veni și pe lucrători îi va pierde, iar via o va da pe seama altora. Oare nici scriptura aceasta n-ați citit-o:* Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta și este minunată în ochii noștri? *Și căutau să-l prindă, dar se temeau de popor; fiindcă înțeleseseră că împotriva lor a spus parabola. Și lăsându-L, s-au dus."*

Lc. 20, 9-19: *„Și a început să-i spună poporului parabola aceasta: Un om a sădit vie și a dat-o pe seama lucrătorilor și a plecat departe pentru multă vreme. Și la vremea cuvenită a trimis la lucrători un slujitor ca să-i dea din rodul viei. Lucrătorii însă, bătându-l, l-au trimis fără nimic. Și a trimis apoi un alt slujitor; dar ei, bătându-l și pe acela și batjocorindu-l, l-au trimis fără nimic. Și după aceea l-a trimis pe al treilea, dar ei, rănindu-l și pe acela, l-au alungat. Și stăpânul viei a zis: Ce voi face? Îl voi trimite pe fiul meu cel iubit; poate că de el se vor rușina. Dar lucrătorii, văzându-l, s-au vorbit între ei zicând: Acesta este moștenitorul; să-l omorâm, pentru ca a noastră să fie moștenirea…Și scoțându-l afară din vie, l-au ucis. Așadar, ce le va face acestora stăpânul viei? Va veni, și pe lucrători îi va pierde, iar via o va da altora.*

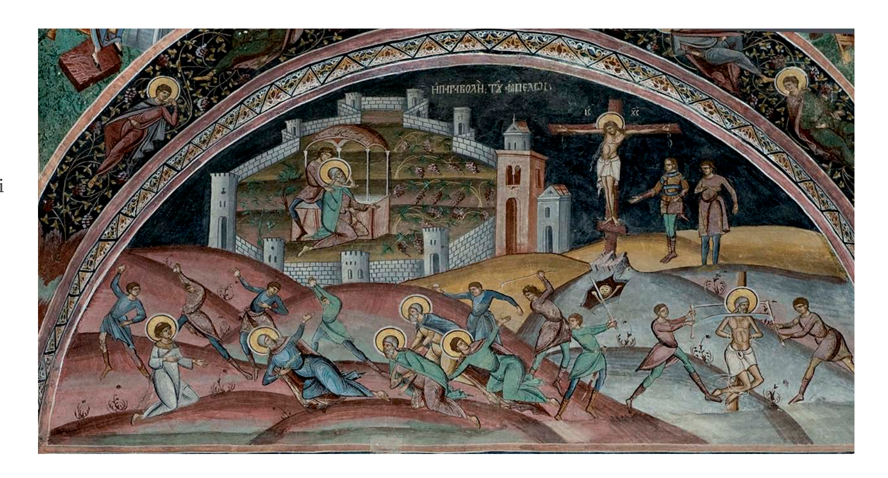
Iar ei, auzind, au zis: Doamne ferește! El însă, privind la ei, a zis: Așadar, ce-nseamnă ceea ce e scris: Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului? *Tot cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi. Și cărturarii și arhiereii căutau să pună mâna pe El în chiar ceasul acela, dar se temeau de popor; că înțeleseseră că împotriva lor a spus El această parabolă.*"

a. „Soarta" hermeneutică a acestei parabole este dintre cele mai agitate. S-a putut spune că avem de-a face cu „unul din cele mai grele texte ale tradiției creștine"[1], o „poveste de groază" (*Horrorgeschichte*), „un text periculos"[2], conținând prea multe elemente de „absurd" (stăpânul care trimite neîncetat mesageri și pe însuși fiul său, în ciuda experienței, mereu repetate, a uciderii lor)[3]. Exegeza de după al doilea război mondial (ilustrând teza textului „periculos") a emis ipoteza unei componente antisemite a parabolei: Dumnezeu-Tatăl se răfuiește cu poporul lui Israel și decide, în final, că îl va deposeda de prerogativele sale (va da „via" altora). Este evident că ipoteza nu se susține, decât dacă socotim că și unele pasaje din Vechiul Testament sunt „anti-semite". În realitate, și la Is. 5, 7 și la Is. 3, 14 și la Ier. 12, 10, „via" e o metaforă a lui Israel, iar supărarea divină se referă *nu* la ea, ci la proasta ei administrare. La fel, în parabola noutestamentară, nu via este obiectul mâniei sacre, ci cei care se ocupă de ea: nu de israeliți e vorba, ci de elita lor conducătoare (care de altfel, e de față când Iisus vorbește și se recunoaște în pilda spusă de El). E adevărat însă că există, în scrierile veterotestamentare, o acumulare de tensiune între poporul ales și trimișii – prost primiți – ai Domnului (Cf. 2 Rg. 24, 19; 36, 15; Ier. 7, 25-26; 26, 21), dar nu această dimensiune a Vechiului Legământ e în discuție aici. Pe de altă

1 Tania Oldenburg, „Spiralen der Gewalt (Die bösen Winzer)", în Roben Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Güterslocher Verlagshaus, Gütersloch, 2007, p. 365.

2 *Ibid.*, p. 353 și 365.

3 Cf. Reinhard Feldmeier, „Heil im Unheil. Das Bild Gottes nach dem Parabel von den bösen Winzern", în *Theologische Beiträge*, 25 (1994), p. 10, cu citate din E. Lohmeyer, care vorbește de „neverosimilitatea" textului și din E. Hirsch, după care „Stăpânul viei se comportă pur și simplui ca un nebun". Mai subtil, Paul Ricoeur vorbește despre „extravaganța" voită a parabolelor, ca strategie a deschiderii de noi perspective. (Cf. Paul Ricoeur, „Biblical Hermeuneutics", în *Semeia*, 4, (1975), pp. 29-145.



Parabola viei (A lucrătorilor ucigași), pridvorul bisericii Sfinții Împărați a Mănăstirii Hurezi, 1694

parte, e un fapt că Biserica primelor veacuri creștine a dat, prin comentatori ca Sf. Irineu, sau Sf. Ioan Gură de Aur, o interpretare anti-iudaică a parabolei, care însă nu e susținută de textul propriu-zis.[4]

Mai greu de înțeles sunt însă o sumedenie de „analize” care se străduiesc să introducă temele parabolei în circuitul câtorva „ideologii” cochete, fără legătură cu mesajul lor real, cu intenția „autorului”, cu situarea lui istorică. Textul e, practic, uitat, sau rescris, pentru a îngădui un comentariu divagatoriu, *trendy*, *politically correct*, de natură – cum spune, pe bună dreptate, Klyne Snodgrass – să-i „uzurpeze” sensul. În studiul deja citat, Tania Oldenburg, contrariată de faptul că, printre lucrătorii viei, nu se vorbește de nici o femeie, condamnă perspectiva „androcentrică” a istorisirii. Cât despre violența podgorenilor, ea se explică prin situația lor economică disperată, cauzată de exploatarea

4 Pentru toată această dezbatere, vezi, între altele, David Stern, „Jesus’Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen”, în C. Thoma, M. Wyschogrod (editors), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York, 1989, pp. 42-80, Aaron A. Milavec, „A Fresh Analysis of the Parable of the Wicked Husbandmen in the Light of Jewish-Christian Dialogue”, în C. Thoma și M. Wyschogrod, *op. cit*. pp. 81-117; Klyne R. Snodgrass, „Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment”, în *Bulletin for Biblical Research*, 8 (1998), pp. 191-193.

localnicilor de către latifundiari străini de țară (W și L. Schottroff)[5]. William Herzog crede și el că parabola exprimă suferința fermierilor evrei, care, din propietari ai pământului, ajunseseră simpli muncitori plătiți.[6] Derapajul culminează cu o „contribuție” din 2003 a lui R. Q. Ford, care susține că avem dinainte o parabolă anti-război, utilizabilă pentru o mai bună înțelegere a războiului din Iraq. (Stăpânul viei fiind o metaforă a cotropitorilor americani).[7]

Inainte de a încerca o lectură proprie a parabolei, vom aminti alte trei interpretări care, spre deosebire de cele menționate adineaori, se apleacă asupra textului cu ceva mai multă *responsabilitate* hermeneutică, chiar dacă, din punctul nostru de vedere, abuzează și ele, uneori, de virtuțile ingeniozității. Pentru Paul Ricoeur, de pildă, *Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei* trebuie văzută în strânsă legătură cu *Parabola semănătorului*. În amândouă e vorba de „roade” obținute ca efect al unei însămânțări divine, respectiv de obstacolele care le pot împiedica să ajungă la destinația lor legitimă. Ricoeur constată că în loc să trimită „stăpânului” recolta cerută, lucrătorii tocmiți îi trimit corpul mort al câte unui mesager. Concluzie: există o conexiune inversă între „rod” și „viață”. Între Cuvânt și trup. Pentru ca cel dintâi să se afirme, trebuie ca cel de-al doilea să se stingă. Iar afirmarea celui dintâi e totuna cu recunoașterea lui Iisus ca fiind Hristos.[8] Demonstrația e de o ispititoare finețe, dar forțează în mod arbitrar (și inexplicabil) textul analizat. În realitate, proprietarul viei nu capătă rodul *în locul* mesagerilor sacrificați: nu capătă nimic. Sacrificiul trimișilor *nu* are ca rezultat livrarea recoltei.

O perspectivă specifică asupra parabolei aduce abordarea ei dintr-un unghi marcat de psihologia analitică a lui C. G. Jung: „stăpânul” e indi-

5 *Apud* Tania Oldenburg, *op. cit*., pp. 358-359.

6 William R. Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster / John Knox, Louisville, 1994. În mod surprinzător, până și un exeget de talia lui Joachim Jeremias, în cartea sa despre *Parabolele lui Iisus*, a fost tentat, încă din deceniul al șaselea al veacului trecut, să invoce „starea de spirit revoluționară a țăranilor galileeni”.

7 R. Q. Ford, *The Iraqi Conflict and a Parable of Jesus*, Constellation (Fall 2003): http://www.tepc.org / resources / constellation, *apud* Tania Oldenburg, *op.cit.* p.363.

8 Cf. Paul Ricoeur, *The Bible and the Imagination*, în H. D. Benz (ed.), *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press, Chico, 1981, pp. 59, 65, 66, 68.

vidul uman în genere, via e spiritul din noi, care trebuie grădinărit, îngrijit, „trecut pe rod”, lucrătorii cei răi sânt credințele, deprinderile și atitudinile noastre negative, trimișii stăpânului sunt mesajele divine rejectate de eul recalcitrant, iar uciderea fiului este respingerea adevăratului „moștenitor” al sufletului, piatra lui unghiulară, Iisus Hristos, care locuiește de drept în centrul lui.[9]

În sfârșit, demnă de menționat ni se pare cercetarea versiunii pe care o dă parabolei *Evanghelia după Toma*. Jean-Marie Sevrin observă că, în textul lui Toma, ea e grupată în aceeași suită (*logia* 63-65) cu alte două parabole (*Bogatul nesăbuit* și *Cina cea mare*). Toate trei incriminează atașamentul față de avere, care aduce cu sine dezastrul și blochează mântuirea. Nu numai în cazul lucrătorilor viei, ci și în cazul proprietarului. Acesta din urmă nu e neapărat un om „bun” (*χρηστός)*, cum se spune la începutul parabolei. Sevrin propune lectura *χρήστης,* care înseamnă „cămătar”.[10] Dar chiar și în accepțiunea „om bun”, proprietarul ar fi o dovadă a faptului că preocuparea excesivă pentru bunuri materiale e destrămătoare pentru oricine[11].

În ce ne privește, preferăm să ne întoarcem la text și la inserția lui posibilă într-o analitică a modului în care mesajul divin este (sau nu) recepționat de cei cărora li se adresează.

b. *Problema autorității*. În parabola de mai sus nu e vorba, ca în *Parabola Semănătorului*, sau în aceea a *Copiilor din Piețe*, de simple devieri și obnubilări al receptivității, (opacitate mentală, superficialitate, supralicitare a lumescului, sau abuz al spiritului critic). E vorba de transformarea blocajului în *agresiune*. E vorba de o non-receptivitate *furioasă*, de un refuz, care se manifestă *ofensiv*, mergând până la crimă. Lucrătorii nevrednici ai viei nu sunt nici indiferenți, nici inadecvați față de mesajul care li se transmite. Nevrednicia lor devine vrednicia de a respinge, de a anula. Înainte de a înțelege sau nu ceea ce li se cere, ei vor *suprimarea* sursei care li se adresează. În termeni contemporani, am putea numi

9 Cf. Robert Winterhalter și George W. Fisk, *Jesus' Parables: Finding Our God Within*, Paulist, New York, 1993, pp. 112-117.

10 Cf. Jean-Marie Sevrin, *Un groupement de trois paraboles contre les richeses dans L'Evangile selon Thomas: EvTh 63, 64, 65*, în Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques: Perspectives nouvelles*, Cerf, Paris, 1989.

11 Cf. K. Snodgrass, *op. cit*., p. 195, n. 42

comportamentul lor „ateism militant”, necredință dictatorială, *furor* al secularizării.
Lucrătorii tocmiți să lucreze via în absența stăpânului sfârșesc prin a nu-i recunoaște dreptul de proprietate: nu numai că nu-i dau partea cuvenită din rodul obținut, dar îi maltratează și ucid mesagerii, iar la urmă îi omoară fiul, sperând să uzurpe, astfel, dreptul la moștenire. În fond, ceea ce lucrătorii pun în discuție este *autoritatea* celui care i-a angajat: autoritatea lui asupra bunurilor sale și autoritatea lui asupra lor. Nu poate fi întâmplător că, în toate evangheliile sinoptice, parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e rostită într-un context în care „arhiereii, cărturarii și bătrânii” cer lui Iisus să-și explice „autoritatea” (*ἐξουσία*): cu ce putere, în numele a ce și al cui faci ceea ce faci? – sună întrebarea lor. (Cf. Mt. 21, 23-27, Mc. 11, 27-33, Lc. 20, 1-8). Același termen (*ἐξουσια*) apăruse în trei pasaje anterioare (Mt. 7, 29; Mc. 1, 22; Lc. 4, 32), nu însă ca subiect de interogație suspicioasă, ci ca atribut impunător al discursului hristic: Iisus, spre deosebire de „cărturarii” din jur, vorbește – spune textul – ca unul care are „autoritate” (putere). Problema este *a recunoaște* această autoritate, a o credita, a fi receptiv la manifestările ei. *Recunoașterea* autorității e, prin urmare, o condiție „eliminatorie” a asimilării mesajului ei. Parabolele nu pot ajunge la cei care se situează *în afara* autorității hristice, mai exact la cei pentru care Iisus e *în afara* sferei autorității. (E de menționat, în treacăt, că la Marcu, „fiul” ucis e scos *în afara* viei, iar la Luca, el este ucis *după ce* e scos *în afară*).
Dar ce fel de autoritate e aceea pe care o întruchipează Fiul? Și de ce viața spirituală nu se poate lipsi de orizontul ordonator al unei instanțe autoritare, al unui „ascendent” asumat? E o întrebare grea pentru lumea modernă, care a confecționat conceptului de „autoritate” un „dosar” mai curând discutabil. Chestionarea metodică a oricărei prealabile autorități cognitive ca prim pas al drumului către adevăr a devenit, de la Descartes încoace, procedura „de bun simț” a investigației filosofice. „Măcar o dată în viață” trebuie să te îndoiești de tot: percepții senzoriale, texte, învățători. Cu alte cuvinte, Descartes pariază strategic pe ceea ce unii exegeți au numit „autoritatea persoanei întâi”[12]. Dar

12 Cf. Steven L. Reynolds, „Descartes and First Person Authority”, în *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, nr. 2, apr. 1992, pp. 181-189.

și dincolo de teritoriul filosofiei, „autoritatea" a căpătat conotații antipatice. Să amintim contaminarea deformatoare pe care ea a suferit-o dinspre conceptul puterii. Orice putere politică e potențial nelegitimă, prin urmare orice invocare a autorității e potențial castratoare, nedemocratică, vinovată. Instituțiile, de la Biserică la Stat, de la Școală la Justiție, sunt pândite, toate, de riscul autoritarismului. Părinții tind să fie prea autoritari cu copiii, bărbații, prea autoritari cu femeile, profesorii, prea autoritari cu elevii. Conceptul autorității a alunecat, pe nesimțite, spre statutul ingrat al unui *antonim al libertății*. El pune în pericol drepturile omului, imperativul egalității sociale, autonomia persoanei. Poate și merită el să fie „reabilitat"?

Să ne întoarcem la textul parabolei și la contextul evanghelic. Autoritatea „stăpânului" viei, (numit ca atare doar la Matei: *οἰχοδεσπότης*) e, în primul rând, autoritatea celui *îndreptățit* prin lege ca deținător al pământului, autoritatea conferită de *proprietate*. La Matei și la Marcu se adaugă îndreptățirea celui care *a investit* în proprietatea sa: a împrejmuit-o, a înzestrat-o cu teasc și turn, a pregătit-o pentru exploatare, cu alte cuvinte a „creat-o" ca dispozitiv fertil. „Stăpânul" (analog al lui Dumnezeu) are, deci, de partea sa, autoritatea *ordinii* și a *creației*.[13] El face posibil și garantează „rodul", ca expresie a bunei rânduieli a lumii. E *temelia* viei și a câștigului vierilor. Vierii însă vor beneficiul întregii construcții, fără a accepta temelia. Cu alte cuvinte, vor să construiască pe nisip și nu pe stânca autorității legitime care i-a înființat.

Imaginea nou-testamentară a autorității nu e niciodată conotată autoritar. Când Iisus „menajează" opacitatea „celor din afară" o face tocmai pentru a nu le limita libertatea, fie ea și libertatea de a nu-l asculta. La fel, când avertizează asupra „minunilor" înșelătoare ale falșilor profeți (Mt. 24, 24; Mc. 13, 22; 2 Tes. 2, 9), sau când îi dojenește pe cei care, pentru a crede, vor „semne și minuni" (*τέρατα*) (In. 4, 48). A convinge prin miracole este, pentru El, o înșelătorie, un mod nefiresc de a induce supunere. Autoritatea adevărată e cea pe care o recunoști în mod liber. Nu e – ca să vorbim în termenii lui Max Weber – nici autoritatea legii, nici cea a cutumei (tradiției), nici cea a carismei personale, sau a unei competențe livrești (ca aceea a „cărturarilor"). E autoritatea pe care o

13 Cf. Rm. 9, 21, unde se invocă autoritatea olarului asupra lutului, așadar a creatorului asupra lumii create.

alegi. Căreia îi *răspunzi*, căreia îi faci *credit*. Nu *ea* ți se impune samavolnic, prin dictat, ci *tu* ești acela care o investește, care o configurează ca autoritate. Stăpânul viei nu uzează de forță decât la urmă, când toate încercările de dialog sunt definitiv eșuate. Până atunci, răbdarea Sa frizează inexplicabilul: e mereu în postura celui care emite *apeluri* încrezătoare (mai multe rânduri de mesageri, printre care fiul său „cel iubit"), e mereu cel care *cere* o recunoaștere echitabilă. O cere, *nu o instituie* în mod unilateral. Admite, iarăși și iarăși, lipsa de ecou, ostilitatea, violența. E un exemplu paradoxal de autoritate care *se amână* pe sine, în speranța unei reacții adecvate, a unei *consimțiri* binevoitoare. Tot astfel, Iisus are autoritate asupra auditorilor săi, numai în măsura în care auditorii săi îi confirmă și îi „hrănesc" autoritatea. Un fel de a spune că are atâta autoritate câtă i se oferă. E unul din misterele „receptivității" sale. De altfel, textele evanghelice vorbesc adeseori despre autoritate ca despre o virtute *delegată*. Iisus însuși și-a primit întreaga autoritate („în cer și pe pământ") de la Tatăl (Mt. 28, 18; In. 5, 27; 17, 2). Orice specie a autorității se validează, în ultimă instanță, prin mandat divin: și cea a conducătorilor seculari (In. 19, 10-11; Rm. 13, 1-3) și cea a îngerilor (Ap. 14, 18) și cea a apostolilor (Mt. 10, 1; 2 Cor. 10, 8; 13, 10). Stăpânul poate conferi „împuterniciri" speciale (autoritate) și slugilor (Mc. 13, 34; Lc. 19, 17), iar în orizontul Apocalipsei se dau „puteri" discreționare morții și tuturor flagelurilor...(Ap. 6, 8; 9, 3, 10). Prin urmare, „prințul acestei lumi" este și el o sursă posibilă de „autoritate": „autoritatea întunericului", a diavolului (*ἐξουσία τοῦ σκότους, τοῦ Σατανᾶ*) (Lc. 22, 53; FA 26, 18; Col. 1, 13; Ef. 6, 12; Ap. 13, 2), în luptă îndârjită cu aceea a Mielului, asociată luminii (Ap. 18, 1). De altfel, diavolul, în încercarea sa de a-l ispiti pe Iisus, găsește potrivit să inițieze, între altele, un joc al autorității. Adversarul știe că prestigiul și avantajele posturii dominatoare constituie o tentație căreia nu i se rezistă ușor. Din vârful unui munte, el oferă interlocutorului său „stăpânirea și slava" tuturor împărățiilor lumii (Lc. 4, 5-7). Autoritatea poate fi, așadar, impură, negociată interesat și, la limită, cumpărată (Cf. FA, 8, 18-20). Nu e o „calificare" în sine. Autoritatea pe care o întruchipează Iisus se deosebește însă de toate celelalte tipuri de autoritate (și se situează deasupra lor – cf. Col. 2, 6) prin câteva atribute inconfundabile: vrea să fie, cum spuneam mai devreme, asumată în mod liber de cei cărora li se adresează, se configurează în strictă relație cu ei, dobândindu-și „greutatea" prin tocmai

aportul lor (cu alte cuvinte are nevoie să fie „investită”, delegată, nu numai de sus în jos, ci și de jos în sus) și – ceea ce o face unică – e dispusă să se afirme prin sacrificiu, adică prin anulare de sine: e o Atotputernicie gata să se confrunte cu experiența înfrângerii, a neputinței.[14]

Cel care se supune unei asemenea autorități îi va imita metabolismul. Își va găsi identitatea în chiar faptul de a și-o fi suspendat, se va recunoaște pe sine ca autoritate, recunoscând autoritatea legitimă care îl solicită. Altfel spus, va căpăta autoritate în clipa când va recunoaște, ca fiind suverană, *o alta*. Autoritatea recunoscută se va răsfrânge asupra celui care o recunoaște, și se va regăsi în el în același moment în care el se va regăsi în ea. A dobândi autoritate în plan spiritual e a accepta să găzduiești instanța autorității supreme, mai exact a descoperi că ești, în adâncul tău, totuna cu ea, loc al *prezenței* ei, „locuință” a ei. Cunoașterea sinelui propriu se împlinește în tocmai ieșirea din sine a sinelui, în întâlnirea lui cu eminența sa fondatoare. Atingi, astfel, condiția „fiului lui Dumnezeu”, adică a celui care a primit autoritatea Tatălui (In. 1, 12). *Ai* autoritatea de la care te *împărtășești*. Recuperezi postura de „beneficiar” al Pomului Vieții, prin *altfel* de cunoaștere decât aceea, pripită, simplificatoare, rezultată din frecventarea originară a Pomului Cunoașterii (Ap. 22, 14).

Evident, recunoașterea unei autorități exterioare sinelui propriu seamănă a „cedare de suveranitate”. Ceea ce câștigi e însă mai prețios decât ceea ce pierzi. Câștigi o vindecătoare *comuniune* cu autoritatea care „te umbrește”. În spațiul evanghelic, umbra (*σκιά*) e altceva decât întunericul (*σκότος, σκοτία*) benefice. În Faptele Apostolilor ni se povestește cum, în așteptarea lui Petru, oamenii își scoteau bolnavii în stradă, pe paturi sau tărgi, sperând ca *umbra* celui așteptat să cadă, vindecător, asupra lor (FA. 5, 15). Sfânta Fecioară devine zămislitoare, „plină de har” când e „umbrită”, prin Duhul Sfânt, de puterea Celui-Preaînalt (Lc. 1, 35). Schimbarea la Față are și ea loc *în umbra* unui nor *luminos* (Mt. 17, 5; Mc. 9, 7; Lc. 9, 34).[15] Tot în umbră, în umbra răcoroasă a pomu-

14 Cf. Reinhard Feldmeier, *op. cit*. p. 21: „*die machtvolle Ohnmacht*” (neputința plină de putere) pe care o exprimă crucifixul, în contrast cu imaginea zeului invulnerabil din Grecia antică. Cf. și cele două tipuri de apariție a lui Iisus în scrierile profeților: în umilință (Is. 53, 7) și în slavă (Dn. 2, 31 și urm.)

15 Pentru asocierea revelației cu norul vezi și Iș. 24, 16-18.

lui uriaș crescut din bobul de muștar, păsările cerului găsesc un bun adăpost pentru cuiburile lor (Mc. 4, 32). Umbra poate avea și o dimensiune profetică, anticipând, în plan contingent, „bunurile viitoare" (Evr. 8, 5 și, mai ales, 10, 1). Capacitatea de a umbri (*ἐπισκιάζω*) terapeutic e, paradoxal, apanajul autorității care a trecut prin episodul adumbririi de sine, al jertfei. Iar respingerea unui asemenea episod duce, de regulă, de la „umbră" la „întuneric".

E ceea ce se întâmplă cu lucrătorii nevrednici ai viei. La prima vedere, ei nu par să fie decât simpli contestatari ai autorității existente. În realitate, fac mult mai mult: substituie autorității legitime o autoritate fără temei în ea însăși și anume propria *lor* autoritate. A nu accepta *nici o autoritate* înseamnă, de obicei, a accepta totuși una: autoritatea personală. Căci nu poți contesta ceva în numele a nimic. Podgorenii nu sânt anarhiști. Sunt insurgenți aflați în serviciul profilului și profitului propriu, devenit idol. Nu practică doar suspendarea autorității, ci *înstrăinarea* ei, transferul prerogativelor ei asupra unei *autorități fără autoritate*: Eul sufocat de el însuși și, prin aceasta, ușor confiscabil de „autoritatea întunericului". (Cf. Ap. 17, 13). Refuzând să lucreze pentru proprietarul viei, ei sfârșesc prin a nu mai lucra nici pentru ei înșiși. Dimpotrivă, își asigură un final catastrofal, o „criză" letală, de natură să favorizeze „ceasul" răului.

c. *Fiul și piatra din capul unghiului*. S-a discutat îndelung despre sensul citatului psalmic de la sfârșitul parabolei (Ps. 118, 22). Exegeza s-a blocat, întrucâtva, pe trei direcții: 1. Discontinuitatea dintre parabola propriu-zisă și citat. E drept că ne aflăm dinaintea unui caz special: parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e singura din întregul *corpus* neotestamentar care se încheie cu un citat. O anumită tensiune între părțile ei e de necontestat: parabola valorifică o metaforă agrară, citatul – una arhitecturală. Povestea parabolei se termină prost, în vreme ce textul psalmului trimite spre un final triumfal.[16] Diferența de registru între cele două componente ale compoziției scripturare constituie, pentru unii interpreți, o probă a faptului că citatul a fost adăugat ulterior, de Biserica timpurie. Alții observă că raportul dintre partea expozitivă a parabolei și versetul psalmic e raportul – curent în tradiția iudaică – dintre *mashal* (parabolă) și *nimshal* (aplicația parabolei, explicația

16 Cf. Klyne R. Snodgrass, *op. cit.* p. 203.

ei). Mi se pare, totuși, evident, că există, în textul de care ne ocupăm, o legătură strânsă, cu nuanță profetică, între uciderea „fiului cel iubit" și „piatra nesocotită de zidari", ajunsă apoi „în capul unghiului": e legătura dintre sacrificiu și resurecție. Parabola nu ne spune doar că via va fi dată altora mai vrednici, ci și că, în cele din urmă, jertfa culminează în răscumpărare, iar moartea în miracolul Învierii. 2. Savanții au văzut însă și aici o problemă: e oare sigur că, vorbind despre „fiul" din parabolă, Iisus e auto-referențial, că face o aluzie – dinaintea oponenților săi – la propriul său destin? Nu cumva se referă la Ioan Botezătorul? Sau la Isaac? Nu vom intra în detaliul tehnic al acestor ipoteze[17]. Credem însă, ca și Klyne Snodgrass, că încercarea de a înțelege această parabolă în afara conflictului *direct* dintre Iisus și autoritățile Templului, respectiv între misiunea încredințată lui Iisus de Tatăl și opacitatea față de ea a elitei israelite, nu poate duce decât la speculații vagi. 3. Mai interesantă este o a treia dezbatere, care poate rotunji reflecția asupra „autorității" de la care am pornit. Ce legătură este între „Fiu" și „piatră"? Și ce fel de piatră e cea invocată în citatul din Psalmi? E o „piatră de temelie", *fundamentul* pe care se înalță orice construcție? Sau este piatra care *încununează* construcția, cea din vârf, fără de care construcția nu poate fi socotită încheiată?

Asocierea dintre „fiu" și piatră are un consistent preambul veterotestamentar. Se vorbește, în mai multe locuri, despre o „odraslă" a Domnului (mai aproape de sensul Septuagintei ar fi, poate, termenul „vlăstar", „ramură" răsărită din seminția lui David), care va înălța Tatălui Său un templu pe măsură. (2 Rg. 7, 12-16; Is. 4, 2; 11, 1; 28, 16; Ier. 23, 5; 33, 15; Zah. 3, 8-9; 6, 12-13). „Odrasla" va fi „piatra cea mai însemnată" (Zah. 4, 7-10) din vârful noii construcții.[18] S-a vorbit și despre un joc de cuvinte,

17 Cf. inventarierea lor la Snodgrass, *op.cit*, pp. 199-202

18 Cf. Seyoon Kim, „Jesus – The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self-Identification of Jesus", în Gerald F. Hawthorne with Otto Benz (ed.) *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honour of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*, Grand Rapids, Michigan, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, pp. 134-145. Pentru „secretul" filiației divine a lui Iisus, cf. și Jack Dean Kingsbury, „The Parable of the Wicked Husbandmen and the Secret of Jesus' Divine Sonship in Matthew; some Literary-Critical Observations", în *Journal of Biblical Literature*, 105 / 4 (1986), pp. 643-655.

plauzibil în context semitic, între „fiu” (*ben*) și „piatră” (`*eben*). Ipoteza e greu de susținut, de vreme ce Iisus nu vorbea în ebraică, ci în aramaică, unde „fiu” se spune „*bar*”.[19] Pasajele din Vechiul Testament semnalate mai sus au, toate, ecouri directe în Noul Testament. Iisus e „piatra cea neluată în seamă” de constructori și ajunsă „în capul unghiului” (FA. 4, 10-11. Cf și 1 Cor. 3, 11-12; Ef. 2, 20; 1 Ptr. 2, 4-10). Rămâne deschisă întrebarea cu privire la sensul exact al „pietrei din capul unghiului”. Exegeza deosebește între o accepțiune „orizontală” a termenului și una verticală. În plan orizontal, piatra unghiulară e cea care leagă la colț (și ține laolaltă) două ziduri alăturate, ceea ce se poate întâmpla fie la nivelul bazei construcției (caz în care „unghiul” face parte din structura temeliei), fie la nivelul acoperișului, caz în care piatra unghiulară are și aspectul unui ornament de tipul balustradei, care să prevină căderea peste cei de jos. (cf. Dt. 22, 8).[20] E însă clar că, în acest înțeles, o clădire are cel puțin *patru* asemenea „pietre” și că asta intră în contradicție cu unicitatea lui Iisus. Coroborând diferitele locuri în care apar termenii *κεφαλὴ γωνίας* (lat. *lapis summus angularis*, sau *caput anguli*) și *ἀκρογωνιαῖος* (lat. *summus angularis*), se poate conchide că sensul de „temelie”, fundație și cel de „cheie de boltă” se referă, în egală măsură, la „amplasamentul” hristic în economia creației și a edificării spirituale. Iisus e și *întemeietorul* templului interior (fundația lui) (cf. între altele, Mt.7, 24) și *locuitorul* lui (1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16, In. 14, 20) și *încununarea* lui. Fără „bază” solidă, o clădire nu poate fi începută, dar fără cheie de boltă ea nu poate fi socotită încheiată. Amândouă sunt expresia aceleiași „autorități”. De modul cum adopți autoritatea legitimă drept „temelie” depinde modul cum o primești ca „încununare”. Refuzul autorității te situează între a fi *neîntemeiat* și a fi *neterminat:* fără punct de sprijin și fără țintă. Iar în cele din urmă suspensia opțiunii te destramă: temelia devine obstacol, *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα*

19 Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 2002, p. 363.

20 Accepțiunea „orizontală” a „pietrei unghiulare” e susținută de J. Duncan M. Derrett, „The Stone that the Builders rejected”, în F. L.Cross (ed.), *Studia Evangelica*, vol IV, Part I, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 180-186. O discuție mai nuanțată a problemei oferă F. F. Bruce, „New Wine in Old Skins: III. The Corner Stone”, în *The Expository Times*, 84 (1972-1973), pp. 231-235.



Arhanghelul Mihail, naosul bisericii Sfinții Împărați a Mănăstirii Hurezi, 1694

σκανδάλου (lat. *lapis offensionis, petra scandali*, „piatră de-mpiedicare”și „piatră de poticnire”, cf. Rm. 4, 32-33 unde se preia Is. 28, 16; deasemenea Is. 8, 14), iar cheia de boltă se prăbușește peste tine (Cf. Dn. 2, 34-35). Subminat din interior și (sau) des-ființat din afară, „lucrătorul nevrednic” se va pierde. „Tot cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi” (Lc. 20, 18. cf. și Mt. 21, 44). Revenind la textul parabolei în discuție, vom spune că podgorenii insurgenți vor fi văduviți exact de ceea ce vroiau să obțină: *moștenirea* averii (*κληρονομία*). Nerecunoașterea autorității apare, astfel, nu

ca o răzmeriță oarecare, ci ca o criză de statut, ca o ieșire din rânduiala *tradiției*. Celui care nu admite nici un *ascendent*, celui care nu acceptă nici o raportare la *ordinea* care îl include, la *instanța* care îl face posibil, nu i se poate *transmite* nimic. Cine nu are deprinderea de a privi în sus, pe *deasupra* capului propriu, cine nu știe să admire, să respecte, să compună cu o „superioritate" exterioară sinelui propriu, pe scurt, cine nu crede decât în *propria* autoritate sfârșește prin a fi „dezmoștenit". Nu poate fi răsplătit, nu i se poate promite nimic. Modelul moștenitorului este Iisus însuși („moștenitor a toate", Evr. 1, 2. Cf. și expresia *ὁ λίθος τῆς κληρονομίας,* „piatra moștenirii" de la Za. 4, 7). Singură consimțirea la autoritatea Lui mijlocitoare făgăduiește (Ga. 3, 18) viață veșnică (Tit 3, 7), aduce răsplată (Col. 3, 24), garantează „moștenire nestricăcioasă și neîntinată și neveștejită" (1 Ptr. 1, 4). Cu alte cuvinte, nu uzurpând autoritatea devii moștenitor, ci, dimpotrivă, adăugând-o vieții tale. Recunoașterea autorității nu e dispreț de sine, ci pasul decisiv pentru obținerea unui drept: dreptul de a accede la receptivitate, de a participa la moștenirea Moștenitorului.

Respingerea autorității, a oricărei autorități, este simptomul unei relații deficiente cu „deasupra", cu topografia „vârfului". Într-un studiu din 1930 despre piatra unghiulară[21], Joachim Jeremias are dreptate să accentueze asupra sensului ei de „cheie de boltă", „cap" al construcției, încoronare (*Bauschlußstein*). Sintagma „piatră de temelie" (*Eckstein*) nu se justifică, din punctul lui de vedere, decât pentru textul din Is. 28, 16 (*τὰ θεμέλια Σιών*) și pentru cele câteva preluări nou-testamentare. Sunt invocate surse felurite (*Testamentul lui Solomon,* 22, 7; *23*, 2-4; Hippolyt, *Elenchos*, V, 7, 35; Tertullian, *Adv. Marcion*, III, 7; Symmachus, Aphraates, precum și pasaje din *Targum* și *Talmud*) care consolidează accepțiunea de „piatră finală", destinată să desăvârșească întreaga construcție. În *această* postură – postura autorității supreme – este Iisus „aruncat" dinaintea lui Pilat: „Nu avem împărat decât pe cezarul!" (In. 19, 15), strigă mulțimea. La fel strigaseră și supușii „omului de neam mare", plecat să-și ia investitura de a domni: „Nu vrem ca acesta să domnească peste noi!" (Lc. 19, 149). La fel gândesc și lucrătorii nevrednici ai viei: nimeni *deasupra* noastră!. *Nici un stăpân* în afară de noi! Rezultatul este

21 Joachim Jeremias, „Κεψαλή γωνίας – Ἀκρογωνιαίος", în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 29, (1930), pp. 264- 280.

transformarea temeliei în piedică și a cheii de boltă în avalanșă zdrobitoare. Ceea ce pentru credincioși e adevăr fondator (Is. *28*, 16), pentru necredincioși e piatră de poticnire (Is. 8, 14). Iar neglijarea fundației provoacă surparea justițiară a vârfului. (cf. Ps. 84, 11, care asociază adevărul cu pământul (temelia) și dreptatea cu cerul (cheia de boltă). La punerea temeliei lucrează, alături de Iisus, profeții și apostolii – cf. Ef. 2, 20 – dar piatra din capul unghiului e doar El[22]). Parabola culminează prin a avertiza că inaptitudinea pentru colaborare *liberă* cu o autoritate binevoitoare declanșează mecanismul autonom al unei autorități rectificatoare.

Dincolo de necesare preciziuni istorice și filologice, de „reconstituiri" contextuale, menite să lămurească sensul parabolei așa cum putea fi el auzit și citit de auditoriul contemporan cu ea, trebuie să avem mereu în vedere faptul că ea e gândită pentru a spune ceva și *dincolo* de timpul rostirii ei. Iisus vorbește, desigur, celor din preajmă, dar, în același timp, vorbește și celor din „preajma" atemporală a adeziunii la El și la problematica misiunii Sale. Hermenutul are de *instituit* un sens valabil și util pentru cititorul *de azi*[23]. El nu va urmări *comemorarea* unui adevăr „de altă dată", ci fructificarea în imediat a unui adevăr fără patină circumstanțială, a unui „model" parabolic oricând actualizabil. Din acest punct de vedere, *Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei* e o parabolă a răspunderii pe care *orice* căpetenie religioasă o are pentru „turma" care i-a fost dată în grijă. Orice ierarh poate fi tentat de o „vrednicie"

22 Pentru echivalența „piatră unghiulară – cheie de boltă" se va consulta cu folos René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, paris, 1962, cap. XLIII, pp. 278-291. Se observă similitudinea fonetică dintre *Κηφᾶς* (= piatră) și *κεφαλή* (= cap), cu confirmări în ebraicul *pinnah*, care înseamnă și „unghi" și „căpetenie" (*Vulgata* traduce *pinnoth ha-am* prin *angulos populorum*) sau în arabă, unde *rukn* e și „unghi", sau „colț", dar și „bază", „fundament" cu corolarul *rukn el-arkân* (= „unghiul unghiurilor", adică vârf). E citat articolul *Eckstein* publicat de Ananda K. Coomaraswamy în numărul din ianuarie 1939 al revistei *Speculum*, în care se susține accepțiunea *keystone* a pietrei unghiulare, diferită de *foundation-stone*, sau *corner-stone*. E interesant că respingerea autorității se exprimă adesea, în textele scripturare, ca o agresiune având drept țintă capul, la propriu. Ioan Botezătorul e decapitat, Sfântul Petru e crucificat cu capul în jos, iar una din slugile trimise lucrătorilor de stăpânul viei este lovită în cap (Mc. 12, 4).

23 Cf. A. Hultgren, *op. cit*. p. 374.

nevrednică. De preluarea în contabilitate proprie a „rodului" obținut, de blocaj într-un simț „gospodăresc" imanent, cu obnubilarea treptată a simțului pentru Cel care i-a delegat gospodăria. Simone Weil deplânge, la un moment dat, tendința unor reprezentanți ai clerului de a pune Biserica în locul lui Iisus. Din transparență care să deschidă către mesajul fondator al credinței lor, ei devin „piatră de poticnire": deviază receptivitatea enoriașilor de la „Dumnezeul Cel Viu" către suficiența unei instituții. Autoritatea hristică, a „moștenitorilui" care *se dăruie* e înlocuită cu autoritatea pământească a moștenitorului care *acumulează* și dispune de moștenirea lui, ca de o posesiune privată. E replica terestră a răzmeriței provocate în ceruri de îngerii căzuți. Căzuți pentru că, ființe create, au vrut să uzurpeze autoritatea Creatorului.



arhangheli și îngeri

angelologia Vechiului Testament și a literaturii apocrife

câteva aspecte istorice generale

Alexandru Mihăilă

Termenul „angelologie” – concepția despre îngeri – ar trebui folosit la plural. Nu există în literatura târzie vechi-testamentară și în literatura inter-testamentară o sistematizare a învățăturii despre îngeri, a claselor, ierarhizării și funcțiilor acestora. Ar trebui să vorbim mai degrabă de unele menționări, de abordări (uneori) opuse, de confuzii și dezvoltări ulterioare. Cu toate acestea, dincolo de constatările amintite, se impune găsirea unui numitor comun și încercarea unei prezentări generale, fapt pentru care am păstrat singularul.

Abordarea va fi una generală, de sinteză, plecând de la istoria și atestarea aspectelor dezbătute, asumându-mi evident riscul simplificării sau al eludării unor elemente esențiale. Dar este mare nevoie de discutarea unei asemenea teme în perimetrul studiului biblic ortodox de limbă română. Am inclus și literatura apocrifă, pentru că nu se poate studia doar angelologia Vechiului Testament; cartea canonică Daniel a fost scrisă de altfel, din punct de vedere cronologic, după apocrifa 1 Enoh, ceea ce face imposibilă excluderea apocrifelor din discuție.

Originea concepției despre îngeri

În straturile literare arhaice ale Vechiului Testament apare o categorie de persoane divine, numite idiomatic „fiii lui Dumnezeu/ai dumnezeilor” (*beney ʾelohim* sau *beney ʾelim*) sau „fiii Celui Preaînalt” (*beney*

ʿelyon)[1]. Aceste ființe divine au fost ulterior echivalate cu îngerii, ființe non-divine aflate în slujba lui Iahve, prima și singura dovadă vechi-testamentară fiind tardivă (sec. II î. Hr.) și regăsindu-se în Dn. 3, 25.28. Aici însoțitorul tinerilor din cuptor este numit în arameică, în v. 25 *bar ʾelahin* „fiu al lui Dumnezeu/al dumnezeilor", dar în v. 28 *malʾak* „înger".[2]

Totuși, anterior acestei echivalări, îngerii înșiși erau văzuți drept ființe divine. Von Rad chiar susține că în textele preexilice îngerii ar fi ținut locul unor zeități canaanite care se revelau în locații sacre.[3] Denumirea ebraică de *malʾak* sau grecească de *angelos*, „trimis", se putea aplica și solilor umani, dar în *Vulgata* Fericitul Ieronim distinge *nuntius* „solul", „trimisul" uman de *angelus*, „îngerul", „trimisul" ceresc, termen obținut prin calchiere din greacă. Originea unor asemenea trimiși divini ar fi panteonul ebraic pre-exilic. Astăzi tot mai mulți cercetători consideră că Israelul pre-exilic era politeist, Iahve ca divinitate națională fiind încadrat într-un panteon, poate chiar în cadrul templului din Ierusalim, dar cu siguranță în religia populară.

Folosind literatura ugaritică drept paradigmă, L. K. Handy[4] împarte „panteonul" ebraic pe patru paliere. În primul rând s-ar situa *autoritatea supremă*, reprezentată de Iahve și paredra sa, Așera, omolog perechii de divinități creatoare El și Așera. Divinitățile supreme sunt oarecum retrase (*deus otiosus*), lăsând treburile conducerii generației de zei mai tineri. În al doilea rând ar fi *divinitățile importante active*, în Ugarit Baal, Yam și Mot ca stăpâni ai uscatului, mării și, respectiv, locașului subpământean (similar lui Zeus, Poseidon și Hades), la care s-ar adăuga și Anat, zeița războiului. În Israel acestui palier i-ar aparține zei precum Baal, Aștarte, Chemoș, pe care, chiar după Biblia ebraică, israeliții i-au adoptat începând cu Solomon și căsătoriile sale cu prințese străine. Zeii

1 S. B. Parker, „Sons of (the) God(s)", în Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden/Eerdmans, Grand Rapids, ²1999, pp. 794-800.

2 S. B. Parker, „Sons of (the) God(s)", pp. 798-799.

3 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, Chr. Kaiser Verlag, München, ¹⁰1992, p. 299.

4 Lowell K. Handy, „Dissenting Deities or Obedient Angels: Divine Hierarchies in Ugarit and the Bible", în *Biblical Research* [*BT*] (1990), 35, pp. 18-35.



Templul sirian de la Ain Dara, cu o friză cu heruvimi și lei, sec. X î.Hr.

activi produc adeseori conflicte, sunt recalcitranți, dar insubordonările li se trec cu vederea pentru că ei rămân indispensabili. Celei de-a treia grupe i-ar aparține *divinitățile specializate*, de exemplu Kotar wa-Hasis, zeul meșter, sau Șatiqatu, zeița vindecătoare. În Israel un rol de divinitate vindecătoare l-ar avea Nehuștan, șarpele de aramă, probabil identificat cu un serafim. Divinitățile din acest palier sunt propriu-zis tehnocrați, specialiști în aria lor de competență, dar în egală măsură supuși zeilor din rangul superior. În al patrulea rând, se întâlnesc *trimișii divini*, total obedienți, care în Ugarit servesc drept purtători de cuvânt exclusiv între zei. Faptul că și trimișii (ug. *mlakm*) aparțin categoriei divine este probat de episodul construirii palatului lui Baal (*KTU* 1.3.III.32)[5], unde ei sunt numiți „zei" (ug. *ilm*). De remarcat că *mlakm* „trimiși" corespunde întru totul din punct de vedere lingvistic cu ebr. *mal᾿akim* „îngeri". Concluzia lui Handy este următoarea: în perioada exilică și post-exilică, atunci când israeliții au devenit monoteiști, din cele patru grupe divine au fost păstrate prima și ultima. Din prima a rămas doar Iahve, despărțit de paredra sa, Așera, iar trimișii divini din

5 N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield Academic Press, Sheffield, ²2002, p. 78.

grupa a patra au fost retrogradați la statutul de ființe cerești non-divine, supuse total lui Iahve, singura divinitate.

Astfel rezumată, sistematizarea făcută de Handy a opiniei academice majoritare, deși foarte atrăgătoare, rămâne o construcție ipotetică. Problema monoteismului nu este pe deplin elucidată. Chiar dacă Istoria deuteronomistă și profeții acuză regii și poporul de derapaje politeiste, nu se cunoaște exact din punct de vedere istoric în ce consta cultul oficial de la Templul din Ierusalim, dacă era politeist sau monolatru. De asemenea, nu se poate spune cu certitudine ce pondere deținea concepția după care Iahve o avea ca paredră pe Așera, deși ea apare menționată în câteva inscripții din perioada monarhiei. În legătură cu teoria despre retrogradarea divinităților minore în îngeri, aceasta constituie realmente o provocare pentru un biblist ortodox. Trebuie însă precizat că în mentalitatea antică orientală nu exista o demarcație strictă între „a naște" și „a crea" în legătură cu zeii. Distincția dintre creat și necreat se conturează mai bine odată cu definitivarea monoteismului biblic în perioada exilică și postexilică (începând cu sec. VI î. Hr.).

Pe de altă parte, cercetătorii Vechiului Testament, provenind majoritatea din spațiul teologic creștin și iudaic, au avut în permanență tendința de a separa religia Israelului antic de religiile altor popoare, subliniind unicitatea acesteia, deși în ultimul timp această concepție conservatoare este tot mai contestată (de exemplu de școala minimalistă). Pe linia clasică, C. Westerman vede tocmai o diferență între mesagerii divini biblici și cei din alte religii: trimisul lui Iahve este după părerea lui „premitologic", pentru că nu aparține vreunui panteon, iar textul biblic nu precizează de unde vine și unde se întoarce.[6] G. von Rad observă că atunci când subiectul se arată și acționează spre salvarea omului, acesta este înger, dar atunci când vorbește, este Iahve Însuși.[7] Aceasta ar arăta că atunci când îngerul lui Iahve apare singur, el trebuie pus în legătură cu Iahve Care Se revelează în formă umană.[8]

6 Claus Westermann, *Genesis*, vol. 2, Neukirchener Varlag: Biblischer Kommentar. Altes Testament I/2 , Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 290.

7 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, pp. 284-286.

8 Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, Word Books: Word Biblical Commentary [WBC] 2, Dallas, 1994, p. 9.

În această înțelegere teologică, la care subscriu, îngerii sunt de la început un apanaj al monoteismului, și nu o reminiscență politeistă. „Trimișii” (*malʾakim*) divini sunt puși în paralel și cu denumirea de „slujitori” (*ʿabadim* în Iov 4, 18; *meșaretim* în Ps. 103, 5), fiind echivalați în ultimul pasaj cu „duhurile” (*ruḥot*) și „focul arzător” (*ʾeș loheṭ*). O altă denumire des întâlnită este aceea de „sfinți” (*qedoșim*)[9]. În Dn. 10, 13; 20-21 ființele divine care se îngrijesc de un popor se numesc „prinț” *śar*, termen care provine din Ios. 5, 14-15[10] și care este tradus în Theodotion prin *strategos*, iar în LXX prin *archon* „conducător”, „stăpânitor”. Aceasta din urmă va determina denumirea ulterioară de *archai*, „stăpâniri”, pentru una dintre clasele angelice. În Dn. 10, 13 Mihail apare drept „prinț” sau arhonte, fiind îngerul poporului Israel. În Dn. 4, 10-20 se întâlnește și denumirea de „veghetor” (aram. *ʿir*; LXX *angelos*, pe când Theodotion chiar transliterează în greacă *ir*) și „sfânt” (aram. *qadiș*)[11]. În literatura inter-testamentară, un rol deosebit îl joacă denumirea de „veghetori” (1 Enoh 12, 2-4; 20, 1), explicată prin parafraza „cei care nu dorm” (1 Enoh 39, 12-13; 40, 2; 61,12). Tot acum apare și expresia de „fiii cerului” (1 Enoh 6, 2; 13, 8; 12, 4; 14, 3; 101, 1), sub influența expresiei vechi „fiii lui Dumnezeu”.

Sfatul divin și oștirea cerească

Unele piese literare arhaice trădează o influență canaanită directă, realitate care la nivel formal este incontestabilă. Psalmul 28 de exemplu, care începe prin a-i îndemna pe „fiii dumnezeilor” (ebr. *beney ʾelim*) să-I aducă slavă lui Iahve (v. 1), a fost considerat o adaptare a unui imn canaanit care îl avea în centru pe Baal.[12] La fel Psalmul 81 proclamă că în „adunarea divină” (expresia *ʿadat ʾel* constituie o reminiscență din „adunarea lui El”), „în mijlocul dumnezeilor (*ʾelohim*, care aici nu

9 Iov 5, 1 (în LXX *angeloi hagioi*); 15,15; Os. 12, 1 (în TM *qedoșim*, în Biblia sinodală traducere inexactă!); *Zah* 14:5; Dn. 4,10,14,20; 8:13; Ps. 88, 7 (TM 89: 6.9).

10 Louis F. Hartman, Alexander A. di Lella, *The Book of Daniel*, Yale University Press: Anchor Bible [AB] 23, New Haven/London, 2008, p. 282.

11 Biblia sinodală combină LXX cu TM: „un înger, un sfânt”.

12 Mitchell Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, Yale University Press, New Haven/London, 2008, p. 175.

poate avea sens singular!)" (v. 1) Iahve ia cuvântul și îi mustră de neglijență pe „dumnezeii" numiți și „fiii Celui Preaînalt" (v. 6). În cele din urmă își asumă El Însuși conducerea efectivă, judecând pământul și stăpânind neamurile (v. 8). Aceasta ar presupune că „fiii dumnezeilor" sau „dumnezeii" ar deține controlul câte unui neam, fapt sugerat și de un text foarte interesant din Dt. 32, 8-9: „Când Cel Preaînalt (*ʿelyon*) a împărțit moștenire popoarelor, când a împărțit pe fiii lui Adam, atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu/Iar partea Domnului este poporul lui Iacov, Israel e partea lui de moștenire".

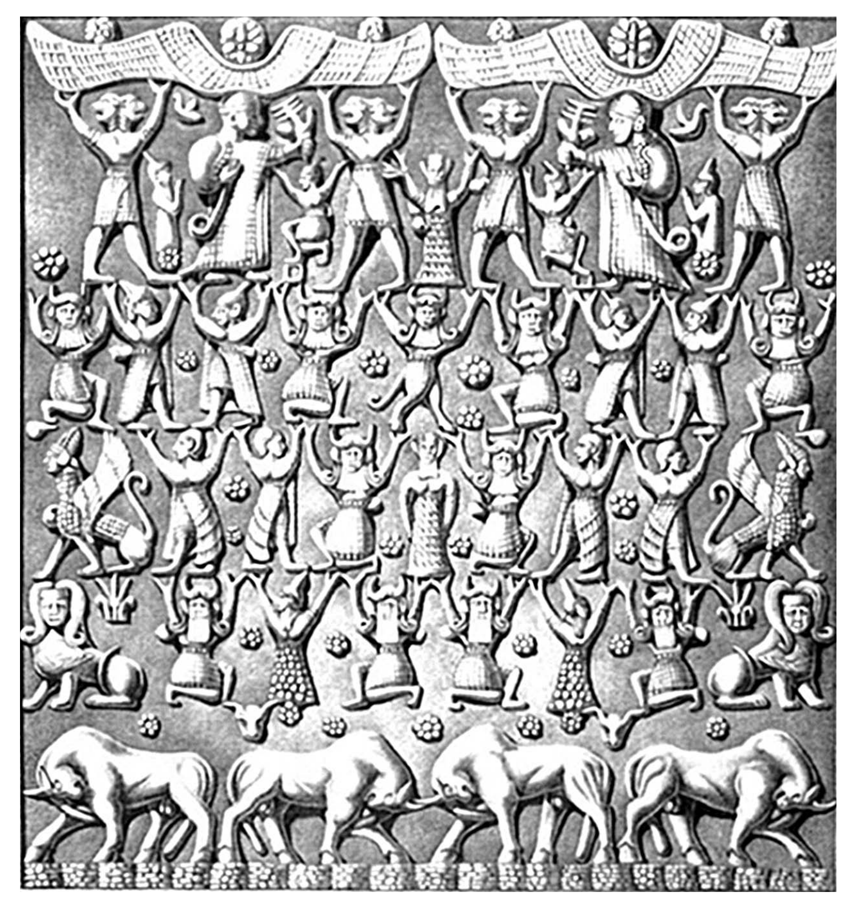
Finalul v. 8 are „după numărul fiilor lui Israel" în TM în loc de numărul „îngerilor lui Dumnezeu" ca în LXX. Aceasta demonstrează că inițial în textul ebraic exista sintagma *beney ʾelohim* (pe care LXX o traduce prin „îngeri"), așa cum dovedește și fragmentul din Qumran 4Q37Deut[j] (4Q37 12:14), dar TM a modificat-o pentru a evita ideea împărțirii popoarelor după numărul „fiilor lui Dumnezeu".[13] Așadar inițial, când Cel Preaînalt a departajat sfera de influență, fiecare popor a intrat sub conducerea câte unui dumnezeu, doar că partea lui Iahve era poporul Israel. De aici s-a născut ulterior ideea că fiecare popor este în grija câte unui înger, așa cum este ea atestată în Dn. 10,13, 20-21[14] și Sir. 17, 14. Dacă în Fc. 10 sunt în total șaptezeci de națiuni, Targumul lui Pseudo-Ionatan la Fc. 11, 7 contextualizează hotărârea lui Dumnezeu de a amesteca limbile, legând-o tocmai de existența a șaptezeci de îngeri.[15] Interesant că și în Ugarit zeița Așera ca mamă a zeilor avea în total șaptezeci de fii (*KTU* 1.4.VI.45).

În sens istoric, discursul lui Iahve la plural din câteva pasaje din *Facere* (1, 26; 3, 22; 11, 7) se referă la „fiii lui Dumnezeu", care vor

13 Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, The Jewish Publication Society: The JPS Torah Commentary, Philadelphia/New York/Jerusalem, 1996, pp. 513-515; Duane L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Books: WBC 6b, Dallas, 2002, p. 796; J.A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity Press: Tyndale Old Testament Commentaries [TOTC] 5, Nottingham / Downers Groove, 2008, p. 326.

14 Louis F. Hartman, Alexander A. di Lella, *The Book of Daniel*, p. 283.

15 „Și Domnul a spus celor șaptezeci de îngeri care stau înaintea Lui: Veniți, ne vom coborî și le vom amesteca limbile, încât nimeni să nu mai înțeleagă graiul semenului său".



Basorelief cu doi sfincși înaripați cu coif în stil hittit și alți doi fără aripi (!) cu coafură egipteană de tip Hathor, Meghido, Epoca Bronzului Recent

fi ulterior identificați cu îngerii, așa cum mai păstrează interpretarea iudaică, diferit însă de cea creștină care vede în acest plural taina Sfintei Treimi[16].

În Iov 1, 6; 2, 1 „fiii lui Dumnezeu", pe care LXX îi echivalează cu îngerii (*angeloi*), sunt ca niște curteni care îl informează regulat pe Iahve despre ceea ce se petrece pe pământ. Printre ei se află și Potrivnicul (numele Satan apare aici articulat)[17]. Aceasta indică recunoașterea lui

16 Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* 8:2, în *Scrieri. Partea întâia*, trad. D. Fecioru, EIBMBOR: Părinți și Scriitori Bisericești [PSB] 21, București, 1987, p. 100.

17 John E. Hartley, *The Book of Job*, Eerdmans, Grand Rapids, 1988, NICOT, pp. 71-72.


Heruvim cu coroană, postament cultic de bronz descoperit în Enkomi (Cipru), sec. XII î. Hr.

Iahve ca rege, un concept împrumutat din mitologia canaanită[18] sau mesopotamiană[19].

O imagine foarte sugestivă o oferă și sfatul divin[20] condus de Iahve, a cărui celebrare se făcea probabil la Anul Nou[21]. De exemplu, profe-

18 Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchener, Neukirchener-Vluyn, 81996, pp. 205-206. J.P. Ross, „Jahweh Ṣᵉḇāʾôt in Samuel and in Psalms", în *Vetus Testamentum* [*VT*] 17 (1967), nr. 1, pp. 76-92 consideră că Iahve l-a înlocuit pe Baal în sec. XI î. Hr. în sanctuarul din Șilo.

19 Roy A. Rosenberg, „Yahweh Becomes King", în *JBL* 85 (1966), nr. 3, pp. 297-307 – conceptul regalității lui Iahve s-a dezvoltat în perioada exilului, la mijlocul sec. VI î. Hr., sub influența universalismului zeului lunar Sin.

20 E. Theodore Mullen jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Scholars Press: Harvard Semitic Monographs [HSM] 24, Chico, 1980.

21 Edwin C. Kingsbury, „The Prophets and the Council of Yahweh", în *JBL* 83 (1964), nr. 3, pp. 279-286.

iw
tul Miheia fiul lui Imla își confirmă spusele invocând vederea sfatului divin (3 Rg. 22, 19): „Am văzut pe Domnul stând pe tronul Său, și toată oștirea cerească sta lângă El, la dreapta, și la stânga Lui".

Urmează o deliberare în care fiecare își expune părerea („unul spunea una, și altul alta" – v. 20), ca până la urmă un duh (ebr. *ruaḥ*) să propună ademenirea regelui păcătos Ahab, făcându-se el însuși duh mincinos în gura profeților care vesteau izbânda la luptă (vv. 21-22).

Alaiul de la curtea lui Iahve este numit „oștirea cerului" (ebr. *ṭebaʾ haṣṣamaim*). Conform descrierii din ciclul literar al profetului Elisei, ea cuprinde „cai și care de foc" (4 Rg. 6, 17) invizibile omului obișnuit până când Dumnezeu îi „deschide ochii", într-unul dintre aceste care profetul Ilie fiind înălțat la cer (4 Rg. 2, 11).[22] Înainte să cucerească Țara Făgăduinței, Iosua îl întâlnește chiar pe conducătorul (*śar*) oștirii cerești (Ios. 5, 14). Motivul oștirii cerești apare și în literatura intertestamentară, exemplară fiind apariția unor oștiri combatante în aer în 2 Mac. 5, 2-4.

Oștirea divină, din care făceau parte, ca și din sfatul divin, „fiii lui Dumnezeu", cunoaște ulterior un proces de astralizare, prin care au trecut și religiile din Siria și Mesopotamia. Mai ales în secolele de dominație asiriană, sec. VIII-VII î. Hr., oștirea divină este identificată cu astrele.[23] Așa de exemplu, prin paralelismul membrelor, fiii lui Dumnezeu sunt identificați în Iov 38, 6 cu stelele[24], iar în Dn. 8,10 oștirea cerească este pusă în paralel cu stelele. Într-un text ce amintește de Dt. 32, 8-9, anume Dt. 4, 19, se precizează că israeliții trebuie să-L cinstească pe Iahve, în timp ce Iahve le-a dat celorlalte popoare să cinstească oștirea cerului.

22 James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of the Kings*, T&T Clark, London/New York, 1960, p. 353; Paul R. House, *1, 2 Kings*, Broadman & Holman Publishers: New American Commentary [NAC] 8, Nashville, 1995, p. 277. Totuși T. R. Hobbs, *2 Kings*, Word Books Publishers, Dallas, 1985, *WBC* 13, p. 78 identifică oştirea de foc cu armata siriană.

23 H. Niehr, „Host of Heaven", în K. van der Toorn, B. Becking. P.W. van der Hoorst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 428-429.

24 Robert L. Alden, *Job*, Broadman & Holman Publishers: NAC 11, Nashville, 1993, p. 371.

Descrieri ale îngerilor

Spre deosebire de teofaniile clar antropomorfe din Fc. 18, 1-15 și 32, 23-33, unde Dumnezeu apare ca *'iș*, „bărbat", „om", îngerii apar într-un mod mai accentuat, fie în formă non-umană (în para focului – Iș. 3, 2, în stâlp de nor – Iș. 14, 19-20), fie ca o voce din cer (Fc. 21, 15-20; 22, 9-19), fie ca oameni cu puteri supranaturale (lovindu-i pe locuitorii Sodomei cu orbire – Fc. 19, invizibil pentru vrăjitorul Valaam – Nm. 22, făcând minuni – Jd. 6 și 13). Doar în Ios. 5, 13-15 îngerul doar se prezintă ca fiind de origine cerească, fără să demonstreze prin înfățișare și putere nimic supraomenesc[25].

În Jd. 6, „omul lui Dumnezeu" a cărui identitate nu este cunoscută la început este descris de femeia lui Manoe ca având „înfățișarea unui înger al lui Dumnezeu, foarte înfricoșător" (Biblia sinodală traduce „luminos"). În Iz. 40, 3 îngerul însoțitor al profetului este descris ca un om „a cărui înfățișare era ca arama strălucitoare". Totuși, abia în sec. II î. Hr., în cartea Daniel (10, 5-6), imaginea trimisului divin capătă o strălucire deosebită[26]: „Și mi-am ridicat ochii mei și iată un om îmbrăcat în veșminte de in, iar coapsele lui încinse cu aur curat și de preț; / Trupul lui ca și crisolitul și fața lui ca fulgerul, iar ochii lui ca flăcările de foc, brațele și picioarele lui străluceau ca arama lustruită și sunetul cuvintelor lui ca vuietul unei mulțimi."

Îngerul se înalță la cer cu flacăra focului de la jertfă (Jd. 13, 20), plutește între cer și pământ (1 Par. 21, 16) sau vine în zbor grăbit (Dn. 9, 21 – TM redă „încărcat de grijă", ceea ce reprezintă un nonsens și trebuie corectat cu „venind în zbor"[27]). Aripile unor asemenea personaje cerești antropomorfe sunt menționate în literatura biblică mult mai târziu, deși sunt obișnuite pentru ființele teriomorfe hibride (heruvimii și serafimii). În Za. 5, 9, profetul vede două femei cu aripi ca de barză, pe care Jeremias le pune în legătură cu heruvimii din Iz. 1 și 10.[28]

Îngerul apare ca un bărbat (ebr. *ʾiș*). Parafrazând Jd. 6, Iosif Flaviu

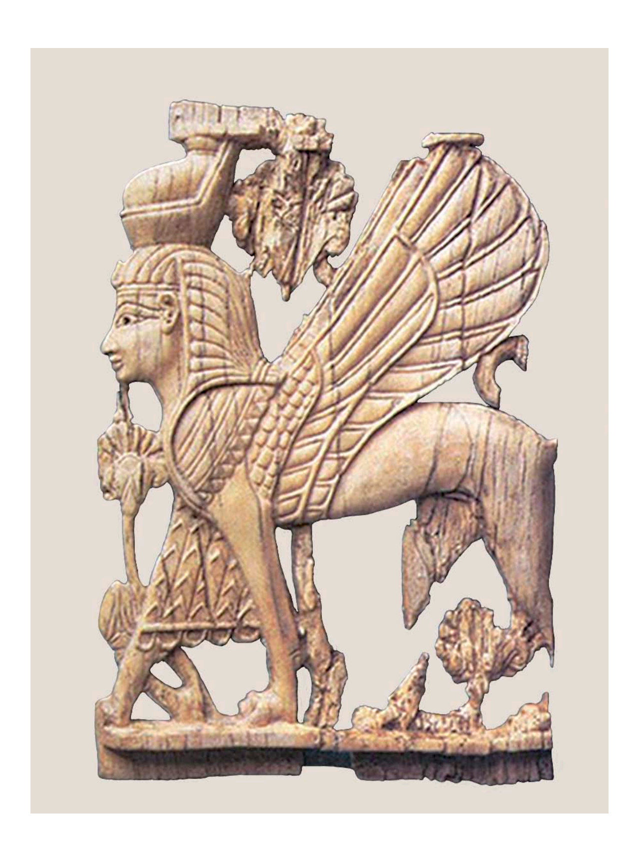
25 Esther J. Hamori, *„When Gods Were Men"*: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature,* W. de Gruyter: BZAW 384, Berlin/New York, 2008, pp. 114, 126.

26 John E. Goldingway, *Daniel*, Word Books Publisher: WBC 30, Dallas, 1989, pp. 290-291.

27 Louis F. Hartman, Alexander A. di Lella, *The Book of Daniel*, p. 243.

28 Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, Word Books Publisher: WBC 32, Dallas, 1984, p. 211.

adaugă aici și un amănunt picant, pentru că îngerul respectiv (un duh) apărând ca „un tânăr chipeș și măreț”, a trezit suspiciunile lui Manoe că soția sa s-a îndrăgostit de acela a cărui frumusețe o lăuda[29]. Vechiul Testament nu spune nimic despre sexul îngerilor, despre aceasta discutându-se indirect în literatura intertestamentară, așa cum se va preciza. Îngerul este bun și dotat cu inteligență sclipitoare: „în ochii mei tu ești bun, ca un înger al lui Dumnezeu” (1 Rg. 29, 9) sau „regele, stăpânul meu, este ca îngerul lui Dumnezeu și poate ca să asculte și bune și rele” (2 Rg. 14, 17), aici „a asculta” având sensul de „a discerne”.



Heruvim cu coroană atef, fildeș, Arslan Tash, Siria (?), sec. IX î. Hr.

29 Flavius Josephus, *Antichități iudaice* 5:8:2-3, vol. 1, trad. Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 1999, p. 279.

Trimișii lui Dumnezeu

Termenul *malʾak* derivă de la rădăcina *l-ʾ-k* „a trimite”, neatestată ca verb în limba ebraică, dar care se regăsește în Ugarit.

O atenție specială trebuie acordată „îngerului lui Iahve” („îngerul Domnului”, *malʾak Yahwe*), formulă ce apare de 58 de ori, sau în varianta „îngerul lui Dumnezeu” de 11 ori. Acest tip angelic se confundă cu Dumnezeu în teofanie, fenomen întâlnit în Pentateuh și în Judecători. Astfel, în Fc. 16, Agar vorbește cu îngerul lui Iahve (v. 7-11), dar în v. 13 se arată că Agar se referă la Iahve, Cel ce-i grăise. În Fc. 21, 17 Dumnezeu a auzit glasul copilului lui Agar, dar îngerul lui Dumnezeu a strigat din cer. În Fc. 22, în pericopa jertfei lui Isaac, îngerul lui Iahve strigă către Avraam (v. 11-12), dar acesta numește locul acela „Iahve Se arată” (v. 14); sau, mult mai clar, în v. 15-16, îngerul lui Iahve îl cheamă iarăși, dar vorbește în numele lui Iahve: „A strigat a doua oară îngerul Domnului din cer către Avraam și a zis: «Juratu-M-am pe Mine însumi, zice Domnul, că de vreme ce ai făcut aceasta și n-ai cruțat nici pe singurul tău fiu, pentru Mine etc.»”. Apoi, în Fc. 31, îngerul lui Iahve îl apelează în vis pe Iacob (v. 11), dar se prezintă ca fiind Dumnezeu: „Eu sunt Dumnezeu, Cel ce ți S-a arătat în Betel” (v. 13). Într-o relatare foarte stranie despre atacul asupra lui Moise la un popas de noapte în drum spre Egipt, pe de o parte se spune că l-a întâmpinat îngerul lui Iahve (Iș. 4, 24), apoi, după tăierea împrejur a fiului lui Moise, „S-a dus Iahve de la el” (v. 26). În Iș. 33, se arată că Iahve va trimite înaintea poporului îngerul Său și nu va veni El Însuși, ca să nu se mânie pe popor și să-L pedepsească (v. 2-3), dar în v. 14 se spune că El Însuși va merge cu poporul. În Jd. 6, 12-22a se relatează cum îngerul lui Iahve i se arată lui Ghedeon, dar în v. 22b-24 Cel cu care vorbise era Iahve. În sfârșit, în Jd. 13, 21-22, părinții lui Samson înțeleg că cel care li s-a arătat este îngerul lui Iahve (v. 21), dar trag concluzia: „am văzut pe Dumnezeu” (v. 22).

Unii autori au văzut în locurile în care Dumnezeu acționează versiuni mai vechi, antropomorfizante, iar în cele în care îngerul Îl înlocuiește pe Dumnezeu, versiuni mai noi, în care teofania este transcendentalizată, divinul manifestându-se exclusiv prin intermediari[30]. Alții au încercat

30 S. A. Meier, „Angel of Yahweh”, în K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, p. 58 consideră că „îngerul lui Iahve” a fost inserat special, din motive teologice, și anume în contexte care îl dezavantajau pe Iahve (apărea ca un adversar – cf. Nm. 22, în formă vizibilă de om – cf. Fc. 16, 13; Jd. 6,

să explice confuzia prin obișnuința ca mesagerul să vorbească exact cu cuvintele celui care l-a trimis.[31] Eichrodt vede însă în această realitate o intenție teologică: Dumnezeu Se întrupează temporar în forma umană a îngerului pentru a-i asigura pe oameni de prezența și asistența Sa. Prin „îngerul Domnului" care se confundă cu Iahve, se poate depăși separarea dintre transcendența și imanența divină.[32] Îngerul Domnului care vorbește ca Dumnezeu a fost însă privit, începând cu apologeții creștini ca de exemplu Sf. Iustin, ca fiind o preînchipuire foarte subtilă a lui Hristos, trimis al Tatălui, dar, deopotrivă, Dumnezeu.[33]

Un alt tip angelic aparte este „îngerul lui Iahve în care este numele Lui" (Iș. 23, 20-21). Ideea după care Iahve Își poate așeza numele în anumite entități sau locuri este desigur de proveniență deuteronomistă[34], asemănătoare celei despre așezarea numelui divin în sanctuar (cf. Dt. 12, 5). În literatura apocaliptică, acest înger a fost se pare identificat cu Mihail în cartea parabolelor lui Enoh, dar și cu Iaoel în *Apocalipsa lui Avraam*[35]. El devine însă foarte important în contextul preocupărilor recente în

13; Fc. 22, 14, sau în contexte foarte delicate teologic – cf. Iș. 4, 24).

31 Claus Westermann, *Genesis*, vol. 2: Genesis 12-36, p. 291.

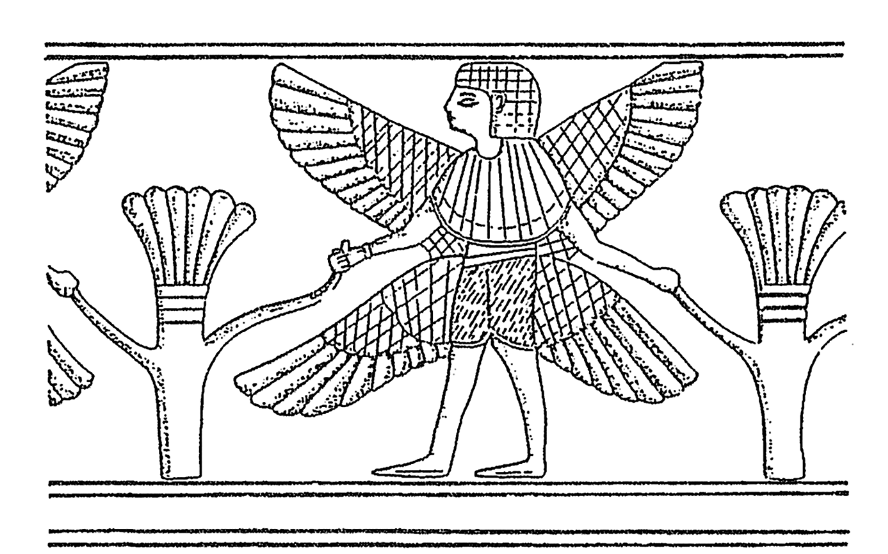
32 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. J.A. Barker, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, vol. 2, pp. 27-28. Și Stephen L. White, „Angel of the Lord: Messenger or Euphemism?", în *Tyndale Bulletin* 50 (1999), nr. 2, pp. 299-305 vede în „îngerul lui Iahve" un eufemism care subliniază transcendența divină.

33 Günther Juncker, „Christ as Angel: The Reclamation of a Primitive Title", în *Trinity Journal* 15 (1994), nr. 2, pp. 221-250.

34 Deja observația era făcută de Martin Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Vandenhoeck & Rzuprecht: Das Alte Testament Deutsch [ATD] 5, Göttingen, 1959, pp. 156, 208 în legătură cu pasajele din Iș. 23, 20-21 și 33, 2-3. Cf. și Hans Ausloos, „The 'Angel of YHWH' in Exod. xxiii 20-33 and Judg. ii 1-5. A Clue to the 'Deuteronom(ist)ic Puzzle?", în *VT* 58 (2008), nr. 1, pp. 1-12.

35 Darrell D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [WUNT] II 109, Tübingen, 1999, pp. 51-54. În 1 Enoh 69, 14-15, un înger căzut îi cere lui Mihail să-i spună numele divin ca să-l poată folosi în jurăminte, pentru că Dumnezeu îi încredințase acestuia *aka* (probabil referire secretă la tetragramă, încifrată prin ghematrie) (cf. *Apocalipsa lui Enoh*, trad. R. Onișor, Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pp. 104-105).

legătură cu ceea ce se numește hristologia angelomorfică, în sensul că îngerul lui Iahve în care este numele Lui reprezintă un tip vetero-testamentar al lui Hristos[36]. În *Jubilee* 1, 27-29 îngerul care mergea înaintea taberei lui Israel este numit „îngerul prezenței", fiind cel însărcinat să-i



Tânăr cu patru aripi ținând în mâini ramurile unor arbuști, gravură în os descoperită în Hațor, sec. VIII î. Hr

predea lui Moise tablele conținând istoria lumii. În *Testamentul lui Levi* 18, 5, însă, se vorbește de mai mulți „îngeri ai slavei prezenței Domnului". Interesant că Is. 63, 9 oferă două versiuni diferite în cele două tradiții textuale. În ebraică se spune: „În toate necazurile lor, El S-a necăjit și îngerul feței Sale i-a izbăvit", pe când în LXX: „nu un trimis, nici un înger, ci Însuși Domnul i-a izbăvit". Unii comentatori preferă varianta greacă, alții dau întâietate TM.[37] Oricum, dacă textul masore-

36 Charles A. Gieschen, „The Divine Name in Ante-Nicene Christology", în *Vigiliae Christianae* 57 (2003), nr. 2, pp. 115-158.

37 P. Winter, „Οὐ διὰ χεῖρ πρεσβέως οὐδὲ διὰ χεῖρ σεραφ οὐδὲ διὰ χεῖρ ἀγγέλου", în *VT* 4 (1954), nr. 4, pp. 439-441. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press: AB 19, New Haven/London, 2008 (reprint 2003), pp. 260-261 discută problema, el preferând varianta masoretică a „îngerului feței" ca și rabinul Ibn Ezra. Biblia sinodală traduce aici îmbinând eronat variantele.

tic are întâietate, atunci găsim doar aici atestată expresia „îngerul feței Lui” (*mal’ak panaw*), care se înscrie în aceeași tradiție a îngerului trimis să conducă tabăra israeliților prin pustie ca și îngerul în care a fost pus numele divin.

În Za. 1, 9, deci într-un text post-exilic (în jur de 520 î. Hr.), apare pentru prima dată un alt concept, cel al îngerului interpret (*angelus interpres*), care tâlcuiește profetului vedeniile și fără de care profetul nu poate înțelege ceea ce vede.[38] În cartea *Daniel*, pe lângă îngerul interpret care îi explică profetului viziunile fiarelor (cap. 7-8), apare și îngerul care descoperă tainele (*angelus revelator*) – în apocalipsele din cap. 9 și respectiv 10-12–, care doar îi transmite profetului revelații, fără viziuni simbolice.[39] În Dn. 9, 21-22 îngerul revelator este chiar Gavriil, iar în 10, 12.14 este un înger anonim.

Căderea îngerilor

Unele texte vorbesc despre posibilitatea îngerilor de a greși. În Iov 4, 18, se sugerează acest lucru prin textul: „Dacă El nu se încrede în slujitorii Săi și dacă găsește vină chiar îngerilor Săi” (cf. și 15, 15; 25, 5)[40], idee care ar avea paralelă și în Ugarit[41]. În așa-zisa „Apocalipsă a lui Isaia” din corpusul biblic canonic (Is. 24-27), un text cu siguranță post-exilic, se vorbește chiar despre pedepsirea oștirii cerești de către Iahve (Is. 24, 21).

Dar Vechiul Testament canonic nu amintește concret de căderea ființelor cerești, ci într-un mod poetic, invocând figura Luceafărului fiul dimineții (Helel ben Șahar) în Is. 14, 12-15[42] sau a heruvimului căzut

38 Carol L. Meyers, Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press: AB 25B, New Haven/London, 2008 (reprint din 1987), p. 114.

39 Louis F. Hartman, Alexander A. di Lella, *The Book of Daniel*, p. 10.

40 David J. A. Clines, *Job 1-20*, Word Books: WBC 17A, Dallas, 1989, p. 134.

41 Marvin H. Pope, *Job: Introduction, Translation and Notes*, Yale University Press: AB 15, New Haven/London, 2008, p. 37.

42 Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religiongeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1895, pp. 133-134 (deşi vechi, studiul lui Gunkel este incredibil

în Iz. 28. De altfel, nu se spune nimic despre identitatea șarpelui care a ispitit-o pe Eva, ci doar că era „cel mai șiret dintre animale” (Fc. 3, 1). Abia în literatura intertestamentară, în Sol. 2, 24 șarpele este identificat cu diavolul (cf. și Ap. 12, 9), iar în 1 Enoh 69, 6 are și nume: Gaderel. Nu sunt date prea multe detalii nici în pericopa cea mai discutată în acest sens, Fc. 6, 1-4. În Fc. 6, 2 se vorbește de „fiii lui Dumnezeu” care și-au luat femei dintre „fiicele oamenilor”. Textul nu este foarte clar, dar se pare că aceștia sunt cei numiți *nephilim* „cei căzuți” (în greacă *gigantes* „uriașii”) în v. 4, iar descendenții lor născuți cu pământencele sunt numiți „eroii din vechime” în același verset. Fiii lui Dumnezeu nu sunt însă condamnați fără echivoc pentru căsătoria lor, ci mai degrabă, potrivit textului, Dumnezeu constată violența crescută adusă de urmașii acestora uriași (Fc. 6, 5).[43]

Literatura apocrifă va încerca să răspundă la aceste întrebări ridicate de neclaritatea textului canonic. În partea cea mai veche a cărții *1 Enoh*, cap. 6-11, numită și *Cartea Veghetorilor*, tema lucrării o constituie tocmai căderea îngerilor veghetori prin legătura cu femeile pământence, actul apărând ca o rebeliune împotriva lui Dumnezeu[44]. Însă așa cum a argumentat Nickelsburg, tradiția nu a rămas unitară: într-o narațiune în care conducătorul celor 200 de veghetori căzuți pe muntele Hermon era Șemihaza, a fost ulterior intercalată o altă tradiție, în care conducătorul se numea Asael.[45] Dacă însă în 1 Enoh veghetorii întâi cad și apoi

de actual, fiind citat în continuare de cercetători). P. Grelot, „Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique”, *Revue de l’histoire des religions* [*RHR*] 149 (1956), nr. 1, pp. 18-48; P. C. Craigie, „Helel, Athtar and Phaethon (Jes 14, 12-15)”, în *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* [*ZAW*] 85 (1973), nr. 2, pp. 223-225; Matthias Albani, „The Downfall of Helel, the Son of Dawn: Aspects of Royal Ideology in Isa 14:12-13”, în Cristoph Auffarth, Loren T. Stuckenbruck (ed.), *The Fall of the Angels*, Brill, Leiden/Boston, 2004, pp. 62-86.

43 Roland Hendel, „The Nephilim Were on the Earth: Genesis 6:1-4 and Its Ancient Near Eastern Context”, în C. Auffarth, L. T. Stuckenbruck (ed.), *The Fall of the Angels*, pp. 13-14.

44 Paul D. Hanson, „Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11”, în *JBL* 96 (1977), nr. 2, pp. 195-233. Autorul vede la originea mitului revoltei legende hurite.

45 George W.E. Nickelsburg, „Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11”, în *JBL* 96 (1977), nr. 3, pp. 383-405.

își iau soții pământence, din care se nasc uriașii, în *Jubilee* veghetorii coboară pe pământ mai întâi pentru a-i civiliza pe oameni în zilele lui Iared (4, 15), dar sunt apoi seduși de frumusețea femeilor (5, 1-2). Diferența ar fi deci că în 1 Enoh descinderea veghetorilor pe pământ este socotită negativă, pe când în *Jubilee* dimpotrivă drept pozitivă.[46]
Interesant este faptul că după 1 Enoh nu veghetorii căzuți din cer se transformă în duhuri rele, ci urmașii lor, uriașii, care au fost uciși de îngeri și au devenit duhuri rele. De asemenea, femeile corupte de îngeri au fost după o posibilă reconstrucție a textului din 1 Enoh 19, 2, transformate în sirene.[47] În Jub. 4, 22, prin amestecul cu femeile, veghetorii au devenit spurcați (Jub. 4, 22), dar în cap. 10 iarăși odraslele lor sunt numite „demoni necurați” (10, 1), „duhuri rele” (10, 3) și „cei răi” (10, 11). Conducătorul lor, în *Cartea Jubileelor* poartă alt nume, Mastema, identificat în 10, 11 cu Satan.[48] În *Testamentul lui Solomon* (sec. I-III d. Hr.), „prințul demonilor” este Beelzebul, care a fost înger în cer, dar a căzut (6, 1-2).[49] Și în Noul Testament, Beelzebul este numit „căpetenia demonilor” (Mc. 3, 22; Mt. 12, 24; Lc. 11, 15), fiind identificat cu Satan (cf. Mc. 3, 22-23; Mt. 12, 24.26).
Noul Testament cunoaște tradiția căderii îngerilor în păcat (fără să-i precizeze natura) și a pedepsirii lor (cf. Lc. 10, 18; 2 Ptr. 2, 4), dar nu sunt precizate sursele. Acestea sunt însă probabil cărțile apocrife 1 Enoh și Jubilee, dar, fapt de remarcat, nu este menționată legătura îngerilor cu femeile. Doar unii comentatori cred, de exemplu, că posibilitatea acestei ispitiri a îngerilor este încă sugerată de Sf. Apostol Pavel în 1 Cor. 11, 10, care le îndeamnă pe femei să stea cu văl în Biserică („semn de supunere”) „pentru îngeri”.[50] Într-adevăr, vechea interpre-

46 James C. Vander Kam, *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 33.

47 Kelley Coblentz Bautch, „What Becomes of the Angels’ ‘Wives’?”, în *JBL* 125 (2006), nr. 4, pp. 766-780. Cf. și Bogdan Neagota, „Demonologia iudeo-creștină. Mecanisme hermeneutice și reguli de interpretare”, în *Orma. Revistă de studii istorico-religioase* 1 (2004), pp. 110-117.

48 James C. Vander Kam, *The Book of Jubilees*, p. 43.

49 Cf. *Testamentul lui Solomon*, trad. Ștefan Colceriu, Humanitas, București, 2010.

50 Loren T. Stuckenbruck, „Why Should Women Cover Their Heads Because of the Angels? (1 Corinthians 11:10)”, în *Stone-Campbell Journal* 4 (2001), nr. 2, pp. 205-234.

tare creștină (Sf. Iustin, Atenagora, Tertulian, Sf. Irineu), ca de altfel și autorii iudei precum Philon din Alexandria și Iosif Flaviu, îi identifica pe fiii lui Dumnezeu cu îngerii căzuți, păcatul lor constând în unirea cu femeile. Totuși, începând cu Iuliu Africanul, în sec. II d. Hr., interpretarea creștină va prefera alegoria: fiii lui Dumnezeu nu sunt îngeri, ci oamenii virtuoși descendenți din Set, corupți prin pofte carnale de fiicele oamenilor, descendente din spița blestemată a lui Cain.[51]

D. B. Martin consideră că Vechiul Testament nu-i identifică pe demoni cu duhurile rele, iar demonii nu sunt numiți niciodată îngeri (nici LXX nu traduce niciodată *mal'ak* prin *daimon*, chiar și atunci când misiunea îngerului este nimicitoare). Această identificare apare în Noul Testament (de ex. în Evangheliile sinoptice), dar abia Tertulian îi identifică pe demoni cu îngerii căzuți.[52]

Ființele cerești teriomorfe: heruvimii

Biblia ebraică nu îi descrie pe heruvimi, ceea ce sugerează că auditoriul cunoștea bine cum arătau aceștia. Dar deja istoricul Iosif Flaviu, în sec. I d. Hr. deplânge faptul că înfățișarea heruvimilor s-a pierdut de-a lungul timpului: „Dar cum arătau acești heruvimi, nimeni nu poate s-o spună

Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven/London, 1995, pp. 242-249 interpretează acoperirea cu văl ca o protecție împotriva îngerilor care pot fi atrași sexual. Joseph A. Fitzmyer, *Fist Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven/London, 2008 (reprint din 1974), pp. 417-419 vede în acoperirea capului un semn de decență în fața îngerilor care sunt prezenți la rugăciune. Jason David BeDuhn, „'Because of the Angels': Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11", în *JBL* 118 (1999), nr. 2, pp. 295-320 consideră că femeile sunt îndemnate să respecte statutul lor de reflectare mediată a slavei lui Dumnezeu, spre deosebire de bărbați care realizează aceasta direct, responsabili pentru această stare fiind și îngerii care funcționează la rândul lor ca niște mediatori imperfecți.

51 Robert C. Newman, „The Ancient Exegesis of Genesis 6:2,4", în *Grace Theological Journal* 5 (1984), nr. 1, pp. 13-36. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a XXII-a*, 2, în *Omilii la Facere*, pp. 260-261.

52 *Cuvântare către greci* 7-8; *Despre idolatrie* 4:2; 6:2, cf. Dale Basil Martin, „When Did Angels Become Demons?", în *JBL* 129 (2010), nr. 4, pp. 657-677.

sau să și-o închipuie"[53]. În perioada Renașterii târzii, începând cu Tereza de Avila, heruvimii sunt identificați cu *putti*.[54] Abia cercetările arheologice moderne au permis înțelegerea că heruvimii sunt ființe hibride, cu cap uman, trup de leu și aripi de vultur, deci sfincși înaripați[55]. Faptul că au patru picioare rezultă din Ps. 17, 12 (// 2 Rg. 22, 11), în care Iahve Se suie pe un heruvim și zboară din înălțime[56]. Aici TM are singularul, ceea ce trebuie preferat, ca și în Iz. 28, 14,[57] pe când LXX pluralul („pe heruvimi").

Trupul de leu apare în majoritatea reprezentărilor grafice ale unor ființe hibride din spațiul siro-palestinian. În perioada Bronzului târziu, astfel de ființe flancau tronul regal, exemple foarte plastice oferind sarcofagul de piatră al regelui Ahiram din Byblos (sec. XII-X î. Hr.) sau două piese de fildeș descoperite la Meghido (sec. XIII î. Hr.). Cea mai importantă, o plăcuță de fildeș care orna probabil un articol de mobilier sau un perete, are încrustată o procesiune care înfățișează aducerea unor prizonieri în fața unui rege, care stă pe un tron cu piedestal, mânerul acestuia având forma unui leu înaripat cu față de om.[58] Tot în Meghido două plăcuțe

53 Flavius Josephus, *Antichități iudaice* 8:3:3, p. 440.

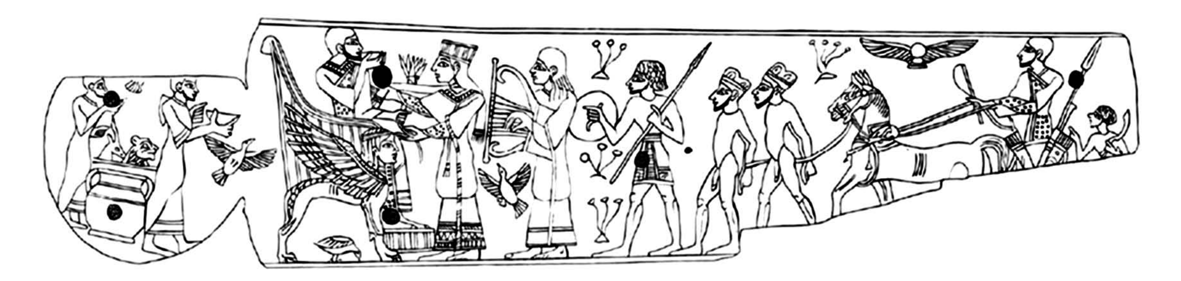
54 David Albert Jones, *Angels: A History*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2010, p. 32.

55 W. F. Albright, „What Were the Cherubim?", în *The Biblical Archaeologist* 1 (1938), nr. 1, pp. 1-3; R. de Vaux, „Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens, et les trônes divins dans l'Ancient Orient", în *Bible et Orient*, Cerf, Paris, 1967, pp. 231-259; Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder: Nahcrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Universitätsverlag: Orbis biblicus et orientalis [OBO] 74, Freiburg CH/ Vanderhoeck/Ruprecht, Göttingen, 1987, pp. 125-130; T. N. D. Mettinger, „Cherubim", în Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 189-192. Mai rezervați față de paralela arheologică, invocând aniconismul biblic, D. N. Freedman, M. P. O'Connor, בורכ, în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Henz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, vol. 7, 1995, pp. 307-319 (aici p. 315).

56 Heruvimii sunt ca un tron mobil, important fiind şi norul din 2 Rg. 22, 10 sau vântul din v. 11 – W. Boyd Barrick, „The Meaning and Usage of RKB in Biblical Hebrew", în *JBL* 101 (1982), nr. 4, pp. 481-503 (aici pp. 494-496).

57 Mitchell Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation and Notes*, p. 107.

58 Gordon Loud, *The Megiddo Ivories*, The University of Chicago Press: Oriental



Regele din Meghido stând pe un tron flancat de heruvimi, fildeș, sec. XVI-XII î. Hr.

de fildeș ornamentate simetric „în oglindă" reprezintă un leu înaripat cu față de om și barbă atacând un țap, iar un set de trei piese simetrice (două dintre ele sunt tot „în oglindă") oferă și o variantă femelă (sunt vizibili patru sâni), tolănită lângă o floare și având în loc de labele din față mâini.[59]

În Epoca Fierului (din sec. XII î. Hr.), heruvimii care flanchează tronul dispar, rămânând însă alături de motive vegetale (flori de lotus), așa cum atestă două exemplare din Samaria (sec. IX î. Hr.) realizate pe plăcuțe de fildeș unul în stil sirian, celălalt în stil fenician.[60] Un heruvim asemănător de fildeș, în stil egiptean însă, care provine probabil din Arslan Tash, Siria (sec. IX î. Hr.), se pare că are partea din spate de taur, ca și cel din bronz, din cadrul unui postament cultic găsit în Enkomi, Cipru, datând din sec. XII î. Hr.[61] O reprezentare importantă a doi heruvimi care flanchează intrarea în sanctuar se regăsește și în cele două postamente cultice de teracotă de la Taanac (sec. X î. Hr.).[62]

Institute Publications 52, Chicago, 1939, pl. 4, nr. 2-3.

59 Gordon Loud, *The Megiddo Ivories*, pl. 7, nr. 21-23.

60 J. W. Crowfoot, Grace M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste II: The Early Ivories from Samaria*, Palestine Exploration Fund, London, 1938, pl. 5, nr. 1-3; Helga Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1988, pp. 655-657; Othmar Keel, Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Herder: Quaestiones disputatae 134, Freiburg/Basel/Wien, [4]1998, pp. 264-266.

61 Elie Borowski, „Cherubim: God's Throne?", în *Biblcal Archaeology Review [BAR]* 21 (1995), nr. 4, pp. 36-41.

62 O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, pp. 175-181.

Cea mai fidelă paralelă a templului lui Solomon din Ierusalim o constituie templul din Ain Dara la nord de Aleppo (primele două faze din perioada 1300-900 î. Hr.), care este prevăzut la intrare, de o parte și de alta a scărilor, cu un rând de basoreliefuri în bazalt reprezentând heruvimi și lei.[63]
Etimologic, ebraicul *kerub* ar proveni din akkadianul *karābu* „a binecuvânta", „a se ruga", în Mesopotamia *kāribu*, *kuribu* sau *karūbu* jucând rolul unei divinități (geniu) orante de tipul *ședu* și *lamasu* (taurii înaripați cu chip uman).[64]
În Biblia ebraică, heruvimii apar de 91 de ori, dintre care 56 de ocurențe se referă la reprezentările lor iconografice de la Cortul Sfânt, Templul lui Solomon și Templul utopic al lui Iezechiel. Cel mai sfânt artefact al Cortului Sfânt, chivotul avea un capac de aur numit „ispășitor" (*kapporet*) cu doi heruvimi în capete, care își uneau aripile deasupra (Iș. 25, 18-22). Această imagine, descrisă în redactarea sacerdotală a Pentateuhului, este desigur tardivă (sec. VI î. Hr., adică din perioada exilică-postexilică), pentru că inițial chivotul era doar o lădiță de lemn pentru depozitarea tablelor Legii (cf. Dt. 10, 1-5). Nici în așa-zisa istorie a chivotului, din 1 Rg. 4-6; 2 Rg. 6, acesta nu pare să aibă capacul de aur cu heruvimi.
Heruvimii apar însă în expresia „Iahve al oștirilor (Domnul Savaot) Cel ce șade pe heruvimi" (*yoșeb kerubim* – 1 Rg. 4, 4; 2 Rg. 6, 2; cf. și 1 Rg. 19, 15), o expresie despre care unii cercetători cred că este de origine canaanită, fiind aplicată inițial lui El, zeul suprem canaanit, dar care a fost preluată de iahvism în cadrul sanctuarului din Șilo.[65]
După ce chivotul, încă o simplă lădiță, a fost adus în Ierusalim, a fost depus în templul lui Solomon, în sfânta sfintelor, sub aripile (cf. 3 Rg. 8, 6-7) a doi heruvimi giganți din lemn de măslin poleit cu aur, înalți de cinci metri (3 Rg. 6, 23-28). Chivotul este numit „piedestal" sau „așternut al picioarelor" lui Iahve (ebr. *hadom raglaw*, cf. Plg. 2, 1; Ps. 98, 5; 131, 7,

63 John Monson, „The New 'Ain Dara Temple: Closest Solomonic Parallel", în *BAR* 26 (2000), nr. 3, pp. 20-35.

64 P. Dhorme, L. H. Vincent, „Les chérubins", în *Revue biblique* 35 (1926), nr. 3, pp. 328-358; nr. 4, pp. 481-495.

65 T. N. D. Mettinger, „Yhwh Sabaoth: The Heavenly King on Cherubim Throne", în Tomoo Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays: Papers Read at the International Symposium, Tokyo, Japan, 1979*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1982, pp. 109-138.

identificarea cu chivotul făcându-se în mod expres în 1 Par. 28, 2[66]), ceea ce ar însemna că heruvimii giganți pot fi înțeleși ca flancând tronul invizibil al lui Iahve.

Chipuri de heruvimi sunt gravate pe pereții templului, pe dinăuntru și pe dinafară, precum și pe uși (cf. 3 Rg. 6, 29-35), sau pe tăbliile postamentelor din curte (7, 29.36). Ornamente asemănătoare sunt menționate și în descrierea templului vizionar al profetului Iezechiel (Iz. 41, 18-25), cu diferența notabilă că acolo heruvimii sunt bicefali, cu față de om și de leu (vv. 18-19). Ca și în atestările arheologice, și în referințele iconografice din Biblia ebraică heruvimii au asociați taurii și leii, ca simboluri ale forței, dar și palmierii, care reprezentau pomul vieții.

De altfel, heruvimii, în număr de doi după Targumul Pseudo-Ionatan la Fc. 3, 24, apar ca gardieni ai grădinii Edenului în acest pasaj biblic, blocând accesul la pomul vieții alături de „flacăra cu sabie rotitoare", aceasta din urmă putând fi înțeleasă drept o ființă cerească din oștirea divină ce personifica sabia de foc[67].

În viziunea chemării lui Iezechiel de la râul Chebar din Babilon (Iz. 1), sunt descrise patru ființe sau fiare (*ḥayyot*) (v. 5), cu „înfățișare omenească", pe care însă redactorii ulteriori din școala profetului le vor desemna drept heruvimi în Iz. 10, 15 („heruvimii [...] erau aceleași fiare pe care le văzusem la râul Chebar"). În cap. 1, ființele au patru fețe (vv. 6 și 10), de om, de leu, de taur și de vultur, dar în cap. 10 fața de taur este înlocuită cu una de heruvim (v. 14).[68] În cap. 1, ființele au patru aripi, ceea ce le face mai apropiate de serafimii din Is. 6, care aveau câte șase

66 Identificarea aceasta expresă este unică şi specifică pentru Istoria cronistă, cf. Ralph W. Klein, *1 Chronicles*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, Hermeneia, p. 520.

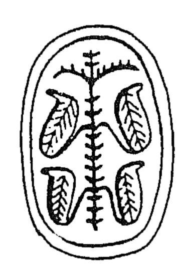
67 Ronald S. Hendel, „«The Flame of the Whirling Sword»: A Note on Genesis 3:24", în *JBL* 104 (1985), nr. 4, pp. 671-674.

68 Walther Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Fortress Press, Philadelphia, Hermeneia, 1979, p. 70. Cele patru fețe ale ființelor reprezintă stăpânirea universală a lui Iahve, asupra oamenilor, animalelor domestice (bou) și sălbatice (leu), dar și asupra păsărilor (vultur), cf. Alice Wood, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, Walter de Gruyter: Beihefte zur Zeitschrift für die altestamentliche Wissenshaft [BZAW] 385, Berlin/New York, 2008, p. 137.

aripi, decât de heruvimii care în mod obișnuit aveau doar două.[69] Ființele au picioarele drepte (Iz. 1, 7), ceea ce ar însemna nu lipsa încheieturilor, ci poziția dreaptă, cu toate pe pământ.[70] Rămâne însă deschisă problema dacă ființele erau inițial bipede sau patrupede, însă în orice caz în redactarea ulterioară din cap. 10 ele au patru picioare.
Identificarea ființelor cu heruvimii, în măsura în care acestea după Iz. 3, 12 înalță slavă lui Dumnezeu, pregătește calea către integrarea heruvimilor în ierarhiile cerești, dar acest lucru se va întâmpla abia cu 1 Enoh și *Cântecele sacrificiului de sabat* din Qumran.[71] De asemenea,



Grifon și șarpe înaripat, gravură pe scarabeu provenind din Samaria, sec. VIII î. Hr.



Pomul vieții flancat de patru șerpi uraeus, gravură pe scarabeu de origine egipteană, sec. XVII-XVI î. Hr.



Serafim cu patru aripi, sigiliu aparținând lui Irmeyahu fiu lui Asa, sfârșitul sec. VIII î. Hr.



Șarpe înaripat, flancat de doi grifoni și de doi șoimi, sigiliu din Epoca Fierului IIB, provenind din Tel Dan

asocierea heruvimilor cu *merkaba* în 1 Par. 28, 18 constituie „un prim pas către teologia *merkabei*", probabil sprijinit și de faptul că au rădăcini asemănătoare (heruvimi: *k-r-b*; *merkaba*: *r-k-b*).[72]

69 Alice Wood, *Of Wings and Wheels*, p. 134. Totuși, după Zimmerli, ființele nu pot fi separate total de heruvimi, de exemplu de heruvimul din Ps. 17 care transportă pe Iahve (p. 109).

70 W. Boyd Barrick, „The Straight-Legged Cherubim of Ezekiel's Inaugural Vision (Ezekiel 1:7a)", în *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), nr. 4, pp. 543-550.

71 Alice Wood, *Of Wings and Wheels*, p. 137-138.

72 *Ibid.*, p. 46.

Ființele cerești teriomorfe: serafimii

O altă clasă de ființe cerești teriomorfe, serafimii, apare în cadrul viziunii inaugurale a profetului Isaia, în cap. 6, de altfel singura ocurență biblică. Însă termenul *śaraf* provine de la un verb care înseamnă „a arde" și se regăsește în mai multe texte biblice cu sensul de „șarpe", fie împreună cu termenul obișnuit *naḥaș* „șarpe" (Nm. 21, 6; Dt. 8, 15), fie singur (Nm. 21, 8); din ultima categorie fac parte și două texte din Isaia în care șarpele are aripi (cf. 14, 29; 30, 6 – *śaraf meʿofef* „șarpe înaripat", „zburător"). Interesant însă că LXX traduce toate aceste cazuri prin obișnuitul *ophis* „șarpe", transliterând doar în Is. 6, 2-3.6 direct termenul ebraic, *seraphin*, și făcând prin aceasta o demarcație între serafimii cerești din alaiul lui Iahve, care apar așa cum am precizat doar în Is. 6, și celelalte cazuri cu șerpi.

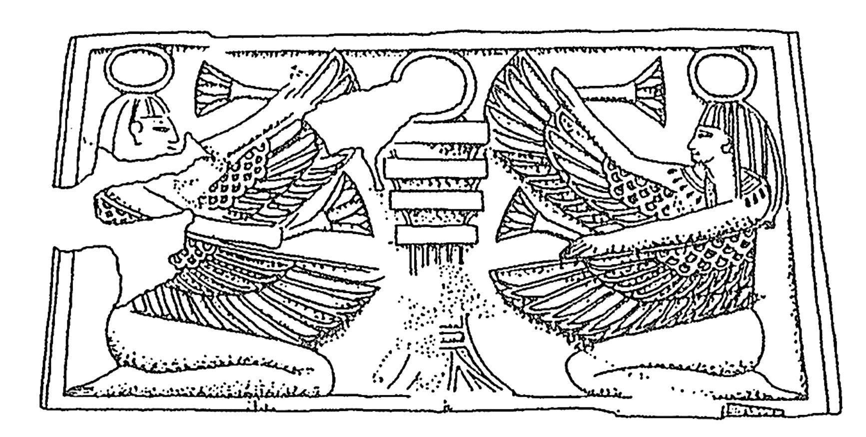
Plecând de la etimologie, unii cercetători au crezut că serafimii sunt personificări ale fulgerului[73], iar alții au încercat să-i identifice cu heruvimii[74], însă cel mai probabil erau *uraei*, cobre cu gâtul negru (*Naja nigricollis*), plecând iarăși de la atestarea arheologică a numeroase reprezentări de acest tip cu funcție apotropaică în Palestina (de exemplu sigilii cu șerpi *uraeus* înaripați descoperiți în Meghido, Gaza, Bet-Șemeș, Lachiș sau reprezentări în fildeș la Samaria, în Iuda fiind caracteristic din sec. VIII î. Hr. șarpele cu patru aripi[75]), cu atât mai mult cu cât unele exemplare egiptene care îl apără pe faraon puteau avea față umană și chiar mâini și picioare[76]. În acest caz, arderea sugerată de rădăcina verbală a denumirii s-ar referi la puterea veninului, pe care cobra îl poate injecta prin mușcătură sau îl poate chiar scuipa spre ochi, provocând orbirea temporară.

73 John Day, „Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI", în *VT* 29 (1979), nr. 2, pp. 143-151.

74 E. Lacheman, „The Seraphim of Isaiah 6", în *The Jewish Quarterly Review [JQR]* 59 (1968), nr. 1, pp. 71-72.

75 O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, pp. 286-287, 289, 311-314.

76 Karen Randolph Joines, „Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision", în *JBL* 86 (1967), nr. 4, pp. 410-415; J. de Savignac, „Les «Seraphim»", în *VT* 22 (1972), nr. 3, pp. 320-325. T. N. D. Mettinger, „Seraphim", în Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, pp. 742-744.



Zeițele Isis și Nephtis înaripate, flancând stâlpul lui Osiris, relief în fildeș din Samaria, sec. VIII î. Hr.

În textul din Is. 6, 2 serafimii au șase aripi: „cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau". Dacă sunt identificați cu șerpi *uraeus*, se înțelege mai bine de ce în textul ebraic serafimii nu stau „în jurul Lui" ca în LXX, ci „deasupra" lui Iahve (ebr. *mimaʿal lo*), adică deasupra tronului. Această realitate este sugerată și de prezența în reprezentarea iconografică antică din Egipt și Fenicia a frizei cu șerpi protectori, așa cum s-a descoperit de exemplu pe un cilindru din Meghido[77]. De asemenea, este normal în Egipt ca *uraeus*-ul să stea deasupra faraonului, prins de coroana regală.

Angelologia în perioada intertestamentară

În perioada persană, dar mai ales elenistică, angelologia se dezvoltă[78], în Qumran devenind extrem de importantă.[79] Influența directă a religiei persane – zoroastrismul – asupra anghelologiei, deși este posibil să fi

77 Wolfgang Zwickel, *Der salomonische Tempel*, von Zabern: Kulturgeschichte der Antiken Welt 83, Mainz am Rhein, 1999, pp. 79-83.

78 Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, ed. Hugo Gressmann, Mohr (Siebeck): *Handbuch zum Neuen Testament* 21, Tübingen, 1926, pp. 320-331.

79 Michael Mach, „Angels", în Lawrence H. Schiffman, James C. VanderKam (ed.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 24-27.

funcționat ca un catalizator, rămâne totuși discutabilă la nivelul detaliilor, de pildă în ce măsură ierarhiile angelice reflectă puterile bune (*yazatas*) conduse de Ormuzd (Ahura Mazda).[80] O certitudine însă este cea legată de numele demonului Asmodeu din Tob. 3, 8.17, care provine de la Asma deva.

Pe de altă parte, s-a crezut că în anumite cercuri iudaice asistăm și la minimalizarea angelologiei, pentru că plecând de la FA 23, 8 („saducheii zic că nu este înviere, nici înger, nici duh, iar fariseii mărturisesc și una și alta") s-a considerat că în perioada post-exilică, o grupare de elită precum saducheii (aristocrația sacerdotală) a abandonat credința în îngeri ca trimiși ai lui Iahve pentru că odată cu venirea profeților, funcția îngerilor a încetat.[81] Totuși, D. Daube a arătat convingător că respingerea credinței în îngeri nu este atestată, și că de fapt saducheii nu credeau în înviere și în starea asemănătoare îngerilor a sufletelor de după moarte.[82] De altfel, atâta timp cât ei recunoșteau Pentateuhul drept canon, în care apar în mod clar îngeri, ideea că saducheii nu credeau în existența acestora rămâne contrariantă.

La Qumran, instructorul comunității trebuia să-i învețe pe „fiii luminii" ierarhiile îngerilor (1QS 3:14), iar de la Iosif Flaviu se cunoaște că cei inițiați dintre esenieni țineau secret numele îngerilor[83]. Așa se explică și de ce în literatura din Qumran numele îngerilor apar rar. Totuși, chiar și în discreția intenționată, transpar câteva informații interesante, cum ar fi aceea dintr-un fragment potrivit căruia același înger

80 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2: *Under the Achaemenians*, Brill, Leiden, 1982, p. 195. Influența este pusă în discuție de James Barr, „The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity", în *Journal of the American Academy of Religion [JAAR]* 53 (1985), nr. 2, pp. 201-236; Charles David Isbell, „Zoroastrianism and Biblical Religion", în *Jewish Bible Quarterly* [*JBQ*] 34 (2006), nr. 3, pp. 143-154.

81 Solomon Zeitlin, „The Sadducees and the Belief in Angels", în *JBL* 83 (1964), nr. 1, pp. 67-71 (aici p. 71).

82 David Daube, „On Acts 23: Sadducees and Angels", în *JBL* 109 (1990), nr. 3, pp. 493-497. Pe aceeași direcție, dar mai nuanțat, ca referindu-se la învierea oamenilor ca îngeri sau ca spirite, Benedict T. Viviano, „Sadducees, Angels, and Resurection (Acts 23:8-9)", în *JBL* 111 (1992), nr. 3, pp. 496-498.

83 Flavius Josephus, *Războiul*, 2.142.

luminos pare să aibă simultan chiar trei nume (4Q454 fragm. 3:2).
Îngerii jucau un rol foarte activ în credința comunității. Texte biblice neclare despre revelație sunt reinterpretate angelologic. De exemplu, în Fc. 19, 1 doar doi dintre „oamenii" (cf. Fc. 18, 2) care l-au vizitat pe Avraam sunt numiți îngeri, dar după un fragment qumranit toți „cei trei oameni care i-au apărut lui Avraam la stejarul Mamvri erau îngeri" (4Q180 fragm. 2-4:2:3).[84] Această tradiție se reflectă însă și în Noul Testament, unde cu referire la Fc. 18 (Avraam) sau la Fc. 19 (Lot), se precizează: „Primirea de oaspeți să n-o uitați căci prin aceasta unii, fără ca să știe, au primit în gazdă, îngeri" (Evr. 13, 2). În tradiția creștină însă Fc. 18 a fost interpretată triadologic[85], iar din sec. X d. r. inclusiv la nivel iconografic.[86] De asemenea, în Noul Testament este atestată interpretarea potrivit căreia Legea a fost dată prin intermediul îngerilor (FA 7, 53; Ga. 3, 19; Evr. 2, 2; cf. și Jub. 6, 19.22; 14, 20), deși Vechiul Testament nu preciza nimic asemănător, Legea fiind oferită de Iahve prin excelență.
Potrivit concepției qumranite, omul a fost creat cu doi îngeri: „duhul adevărului" și „duhul minciunii" (1QS 3:18-19), „în părți egale" (4:16.25) până la momentul final al judecății, când fiii luminii vor fi curățați de orice efect al duhului minciunii (4:20-23). Aceasta se poate observa și din cearta celor doi îngeri, unul luminos și altul întunecat, la care asistă în viziune Amram, tatăl lui Moise (4Q544 // 4QVisions of Amram[b] ar, fragm. 1:10-14; fragm. 2:1-6; fragm. 3:1-2).
De altfel, în credința sectanților de la Qumran, îngerii vor participa direct la distrugerea necredincioșilor: „... cei sfinți, El va apărea pentru a sprijini... adevărul, spre distrugerea fiilor întunericului" (1QM 1:16).[87] Conflagrația aceasta universală era văzută oarecum dualist: „Prințul luminii" (*śar ʾurim*) îi conduce pe toți fiii dreptății, lui opunându-i-se

84 Florentino García Martínez, Eibert J.C. Tigchelaar (ed.), *The Dead Sea Scrolls*, Study Edition, Brill, Leiden, 1999, vol. 1, pp. 372-373.

85 Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Despre moartea fratelui său, Satyrus*, 2:96 în *NPNF* 2, vol. 10, p. 189.

86 Cf. Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet"*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1996, pp. 26-27.

87 Florentino García Martínez, Eibert J.C. Tigchelaar (ed.), *The Dead Sea Scrolls*, pp. 114-115.

„Îngerul întunericului" (*malʾak ḥoșek*) (1QS 3:20-25), dar Dumnezeu și „îngerul adevărului Lui" (*malʾak ʾamitto*) sunt de partea fiilor luminii (1QS 3:25).

Pe de altă parte, în literatura intertestamentară, odată cu transcendentalizarea divinității, și credința în îngeri suferă o remodelare. Dacă în textele biblice mai vechi îngerii mănâncă (cf. Fc. 19), în Tob. 12, 19 îngerul Rafael numește „aparență" (*horasis*) consumarea alimentelor de către el în fața oamenilor.

Acum se consolidează imaginea devenită clasică pentru îngeri. În Cartea Parabolelor, adică 1 Enoh cap. 37-71 (Milik o consideră însă foarte târzie, dar Charlesworth crede că trebuie să fi existat deja la finalul sec. I d. Hr.[88]), apar pentru prima dată menționate aripile îngerilor (1 Enoh 61, 1)[89]. De asemenea, pe lângă descrierea care împrumută mult din teofaniile iahviste vechi-testamentare, în 2 Enoh 1, 4-5 se insistă și pe gigantismul îngerilor.

„Atunci doi bărbați uriași mi-au apărut, asemenea cărora nu mai văzusem niciodată pe pământ. / Fețele lor erau ca soarele strălucitor, ochii lor erau ca lămpile arzătoare; din gurile lor ieșea foc; veșmintele lor cântau (?) felurit; aripile lor străluceau mai mult decât aurul; mâinile lor erau mai albe decât zăpada".

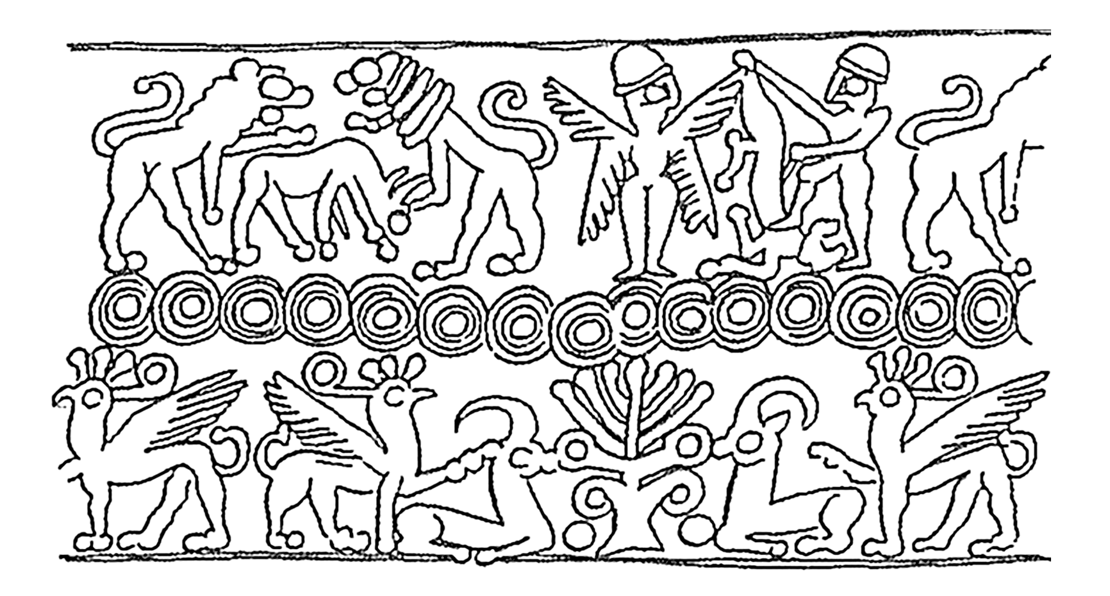
Se încearcă și răspunsul la unele întrebări rămase nelămurite în textul biblic, ca de exemplu ziua în care au fost creați îngerii. După Jubilee 2, 2 (cartea Jubileelor datează din sec. II î. Hr.), îngerii au fost creați în prima zi[90], la fel și după Filon din Alexandria, care pleacă însă de la considerente filozofice; aparținând platonismului de mijloc, era firesc pentru el ca întâi să apară lumea spirituală (îngerii), iar apoi lumea materială.

88 James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 7.

89 De altfel și în arta creștină, în sec. III d. Hr. îngerii sculptați pe sarcofage nu au aripi, acestea apărând abia în sec. IV d. Hr. (cf. David Albert Jones, *Angels: A History*, pp. 18-19).

90 „Pentru că în prima zi a creat cerurile, care sunt deasupra, și pământul și apele și toate duhurile care slujesc înaintea Lui: îngerii prezenței, și îngerii sfințeniei, și îngerii duhului de foc, și îngerii duhului vânturilor, și îngerii duhului norilor și întunericului și zăpezii și grindinei și chiciurii, și îngerii ecourilor și ai tunetului și ai fulgerului, și îngerii duhurilor frigului și ai căldurii și ai iernii și ai primăverii și ai culesului și ai verii, și toate duhurile creaturilor Lui care sunt în cer și pe pământ".

După 2 Enoh 29 (sfârșitul sec. I d. Hr.) însă îngerii au fost creați în ziua a doua, indicându-se chiar și elementul din care își au originea, un foc luat din piatră (v. 3: „Iar din piatră am tăiat un foc mare, iar din foc am creat șirurile oștirilor netrupești – zece miriade de îngeri – și armele lor sunt înfricoșătoare și veșmintele lor sunt flăcări arzătoare").[91]
Am amintit deja că în 1 Enoh și Jubilee se dezvoltă interpretarea căderii îngerilor având ca efect respectiv cauză unirea cu femeile pământence. Aceasta presupune chiar mai mult, anume că îngerii au sex masculin și



organe genitale, după cum în Jub. 15, 26-27 se consideră că îngerii au fost creați tăiați împrejur. Totuși, în Noul Testament se arată dimpotrivă că firea îngerilor este una asexuată (Mc. 12, 25; Mt. 22, 30).
Se întâlnește însă și o altă tradiție despre căderea îngerilor, consemnată în *Viața lui Adam și a Evei* în latină (*Vita Adae et Evae*) cap. 13-16:

Zeiță cu patru aripi, gravură pe un sigiliu de hematit în stil Mitanni descoperit la Acco, Epoca Bronzului Recent

91 James H. Charlesworth comentează că ideea conform căreia focul apare din piatră poate fi de origine canaanită, făcând referire la Iz. 28, 16 „pietrele de foc" din muntele lui Dumnezeu. Cf. James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 148, n. f.

Dumnezeu le poruncește îngerilor să se închine înaintea omului creat după chipul lui Dumnezeu, însă unii refuză și devin demoni. Probabil că un ecou al acestei tradiții secundare se regăsește în Evr. 1, 6, pentru că despre omul primordial din Ps. 8 comparat cu Hristos autorul se întreabă retoric „Să I se închine Lui toți îngerii lui Dumnezeu".

În legătură cu cultul îngerilor, acesta nu este deloc oprit în Vechiul Testament. În Fc.19, 1 Lot se închină îngerilor care vin în Sodoma, în Nm. 22, 31 vrăjitorul Valaam se închină îngerului care îi ținea calea, iar Iosua se închină în Ios. 5, 14 bărbatului pe care îl întâlnește în afara taberei și care se prezintă drept „conducătorul oștirii lui Iahve" (*śar ṣebaʾ Yahwe*). În Noul Testament însă situația se schimbă. De exemplu, în Col. 2, 18 cultul îngerilor (*thrēskeia tōn angelōn*) este oprit, iar în Apoc. 19, 10; 22, 8-9 închinarea (*proskynesis*) înaintea îngerilor este interzisă, fiind acceptabilă doar înaintea lui Dumnezeu.

Nici Vechiul Testament, nici literatura intertetamentară nu cunosc rolul de psihopomp al îngerilor. Mențiunea din Lc. 16, 22 este singulară și pare că reflectă o excepție (ca și în cazul lui Moise), nu o regulă pentru sufletele drepților.[92]

O concepție deosebit de importantă privește slujirea îngerilor în templul ceresc, așa cum ar susține *Cântecele sacrificiului de sabat* descoperite în 9 copii la Qumran (1Q400-407; 11Q17) și una la Masada (Mas1k), care cuprind liturghia cerească angelică din primele 13 sabate ale anului.[93] Slujirea cerească a îngerilor poate fi pusă în legătură și cu „limba îngerilor" din 1 Cor. 13, 1. Dacă în interpretarea iudaică se va hotărî că îngeri nu cunosc decât ebraică, în mediul creștin se va vorbi de o „limbă a îngerilor" înstrăinată de orice altă limbă, pe care dacă omul ajunge să o audă se poate ridica apoi chiar la „ascultarea" liniștii cu care Tatăl grăiește cu Fiul.[94]

92 John Nolland, *Luke 9:21 – 18:34*, Word Books Publisher: WBC 35B, Dallas, 1993.

93 Carol A. Newsom, „Songs of the Sabbath Sacrifice", în Lawrence H. Schiffman, James C. VanderKam (ed.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, pp. 887-889. Totuși, după Crispin H. T. Fletcher-Louis, „The Songs of the Sabbath Sacrifice", în C. H. T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, Brill: Studies on the Texts of the Desert of Judah 42, Leiden/Boston/Köln, 2002, p. 253 nu ar fi vorba de slujitori îngeri, ci de preoți umani prezentați metaforic drept îngeri.

94 Sf. Efrem Sirul, *Imnul 11 despre credință*, strofa 8, cf. John C. Poirier, *The Tongues*

Ierarhiile cerești

Ideea ierarhiilor cerești ca o „ipoteză totală” se dezvoltă începând cu Fericitul Augustin, dar mai ales cu Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul în sec. VI d. Hr.[95] Până atunci relația dintre diversele tipuri de îngeri nu era clar definită.

În perioada elenistică, apar pentru prima dată nume angelice. Îngerul Gavriil (Gabriel) este menționat nominal în Dn. 8, 16; 9, 21, iar îngerul Mihail în Dn. 10, 13.21; 12, 1. În Dn. 8, 15 înfățișarea îngerului Gavriil este descrisă „ca apariția unui bărbat” (ebr. *geber*), realizându-se un joc de cuvinte între *geber* „bărbat”, „om” și numele Gavriil.[96] Mihail este un nume omenesc obișnuit (cf. Ezr. 8, 8)[97], corespunzând de altfel lui Micaia (Ne. 12, 35) și fiind atestat încă din 2400 î. Hr. în arhiva de la Ebla din Siria.[98] Termenul de arhanghel (gr. *archangelos*) atribuit îngerului Mihail se justifică biblic, pentru că ar corespunde ebraicului *śar gadol* „mare prinț” din Dn. 12, 1.[99]

Textul din Dn. 10, 13.20 prezintă un conflict între îngeri, care funcționează ca niște satrapi cerești, după modelul administrației persane, având în grija lor diverse popoare și ajungând la lupte unii cu alții pentru influență.[100] Interesant că în vreme ce Theodotion urmează TM, LXX îl identifică în mod clar doar pe Mihail cu un înger, pe când pe ofițerul Persiei și pe cel al Greciei cu figuri omenești.[101] Astfel LXX evită ideea considerată controversată a unui conflict între îngeri.

of Angels: The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts, Mohr Siebeck: WUNT 2 287, Tübingen, 2010, p. 100.

95 David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1998, p. 53.

96 Louis F. Hartman, Alexander A. di Lella, *The Book of Daniel*, p. 227.

97 John E. Goldingay, *Daniel*, Word Books: WBC 30, Dallas, 1989, p. 292.

98 Giovanni Pettinato, „The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla”, în *BA* 39 (1976), nr. 2, p. 50.

99 Louis F. Hartman, Alexander A. di Lella, *The Book of Daniel*, p. 282.

100 James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, T&T Clark, Edinburgh/Charles Scribner's Sons, New York, 1927, p. 419.

101 T. J. Meadowcroft, *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*, Sheffield Academic Press: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 198, Sheffield, 1995, pp. 252-254.

Unii comentatori cred că și Fiul Omului din Dn. 7 este o figură angelică[102], fiind identificat similar cu Mihail.[103] În literatura qumranită un rol angelic îl va juca însă Melchisedec, lui aplicându-i-se denumirile divine de *ʾelohim* și *ʾel* în 11QMelchizedek (11Q13)[104], ceea ce ar putea însemna identificarea lui cu Mihail[105]. În textul biblic acesta rămânea un personaj misterios, care i-a adus un dar de pâine și vin patriarhului Avraam, fiind prezentat drept „preot al Dumnezeului celui Preaînalt" (Fc. 14, 18). Ulterior acesta devine un model al preoției (cf. Ps. 109, 4), iar în Noul Testament autorul epistolei către Evrei îl privește ca un tip al lui Hristos (cap. 5-7). Interesant că unele grupări eretice creștine vor prelua figura lui Melchisedec, transformându-l chiar în adevăratul Mântuitor.[106]

Un rol important îl joacă Mihail și în Qumran: el îi apare regelui Sedechia și îi promite încheierea unui legământ (4Q470 fragm. 1:1-7). 4Q529[// *4QWords of Michael ar*] conține chiar „cuvintele cărții lui Mihail pe care le-a grăit către îngeri"; în această carte Mihail îl menționează și pe Gavriil (posibil și acesta să aibă o carte din care citește). Se conturează astfel poziția de conducere a cetei îngerești de către Mihail. În straturile cele mai vechi ale Cărții Veghetorilor (1 Enoh 6-36), cele despre căderea acestora sub conducerea lui Șemihaza (cap. 6-11, în

102 Joseph Coppens, „La vision danielique du Fils d'homme", în *VT* 19 (1969), nr. 1, pp. 171-182.

103 Michael A. Knibb, „Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls", în *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, Brill: Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 22, Leiden/Boston, 2009, p. 340; John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, pp. 304–19. J. J. Collins, „The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel", în *JBL* 93 (1974), nr. 1, p. 66. Totuși, după P. R. Davies, *Daniel*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, pp. 105-106, chiar dacă pentru autorul cap. 12 „Fiul Omului" este Mihail, acest lucru nu este valabil pentru autorul cap. 7. După Ziony Zevit, „The Structure and Individual Elements of Daniel 7", *ZAW* 80 (1968), nr. 3, pp. 385-396, „Fiul Omului" ar fi Gavriil.

104 Michael A. Knibb, „Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls", în *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, p. 315

105 Darrell D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck: WUNT II.109, Tübingen, 1999, pp. 70-74.

106 Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Melchisedec* 3 în Jaques Paul Migne ed., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* [*PG*] 56, 260.



Gravură pe un conoid de faianță din Bet-Șemeș, datând din Epoca Fierului IIA reprezentând o divinitate solară cu brațele înaripate, iar alături două arcuri sfărâmate

jurul anului 200 î. Hr., probabil chiar mai vechi), îngerii cu nume sunt în număr de patru și sunt menționați drept „cei sfinți din cer” (1 Enoh 9. 2). În 1 Enoh 9, 1 aceștia sunt Mihail, Sariel, Rafael și Gabriel. Cei patru sunt reconstituiți după fragmentele descoperite în Qumran[107], dar unele manuscrise etiopiene îl înlocuiesc cu Uriel pe Rafael, iar altele grecești pe Sariel.[108] Cei patru reapar în 1 Enoh 10, 1-20: Sariel[109] este trimis să-l anunțe pe Noe despre potop; Rafael să-l lege pe Asael în pustie și să vindece pământul; Gabriel să-i pună pe fiii veghetorilor (uriașii) să se ucidă între ei; iar Mihail să-l lege pe Șemihaza, să-i distrugă pe uriași și să curețe pământul. Nickelsburg consideră secundare

107 George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary of the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, p. 202, n. b.

108 Ms. etiopian Kebran 9/II (sec. XV d. Hr.): „Mihail, Surafel și Gabriel”; Ms. etiopian Princeton Ethiopic 3 (sec. XVIII-XIX d. Hr.): „Mihail, Uriel, Suriel și Gabriel” Ms. etiopian EMML 2080 (sec. XIV-XV d. Hr.): „Mihail, Uriel, Rafael și Gabriel” (cf. James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, p. 16, n. a). În manuscrisul grecesc de la Akhmim (Codex Panopolitanus – sec. V-VI d. Hr.) și la G. Syncellus (sec. IX d. Hr.) apar „Mihail, Uriel, Rafael și Gabriel” (cf. G. W. E. Nickelsburg, p. 202, n. b).

109 Iarăși numele variază: Syncellus are Uriel, dar ms. grec de la Akhmim Istrael (numele angelic Israel) (cf. G. W. E. Nickelsburg, p. 215, n. c.).

misiunile lui Rafael și Gabriel, ținând cont de dublete (distrugerea fiilor veghetorilor – 10, 9 și 15; curățarea pământului – 10, 7 și 16, 20).[110] Se poate însă observa că misiunea cea mai importantă îi revine lui Mihail, care deține astfel rolul cheie în grupul celor patru.

În *Regula războiului* din Qumran, patru nume de îngeri sunt scrise pe scuturile turnurilor de atac: Mihail, Gavriil, Sariel și Rafael (1QM 9:14-16). Aceiași patru apar și în 4Q285//4QSM fragm. 10:3. Grupul celor patru îngeri cu nume devine nucleul arhanghelilor de mai târziu. Probabil că la originea numărului de patru stau „cele patru laturi ale pământului" (Is. 11, 12; Iz. 7, 2) „cele patru vânturi din cele patru margini ale cerului" (Ir. 49, 36; cf. Zh. 2, 10; Dn. 8, 8; 11, 4), care arată desigur universalitatea responsabilității angelice. Patru reprezenta deplinătatea, ca depășire a numărului trei, încă din texte vechi profetice (sec. VIII î. Hr.): „Pentru trei păcate… ba chiar pentru patru…" (Am. 1, 3 repetat în cap. 1-2 în total de opt ori în textul canonic actual). O primă ocurență a numărului patru în legătură cu făpturile cerești se întâlnește la Iezechiel (Iz. 1, 5-6): patru fiare (*ḥayyot*) cu patru fețe și patru aripi, fiind apoi preluat de Zaharia: patru coarne (Zh. 2, 1), patru făurari (2, 3), patru vânturi, care – extrem de sugestiv – apar personificate drept niște ființe cerești (6, 5); iar apoi preluat chiar și de Daniel: patru fiare/ființe (aram. *ḥeywan*, corespunzând lui *ḥayyot* – Dn. 7, 3), patru coarne (Dn. 8, 8).

În straturile ulterioare ale Cărții Veghetorilor, cap. 12-36, numărul se amplifică la șase și apoi șapte. Sub numele de „veghetori", 1 Enoh 20, 1-7 oferă șase (în manuscrisele etiopinene) sau șapte nume de îngeri (în cele grecești). În greacă numărul lor este șapte și sunt numiți chiar „arhangheli". Aceștia sunt: Uriel (în etiopiană Suruel), responsabil cu lumea și cu tartarul; Rafael, responsabil cu duhurile oamenilor; Raguel (Reuel), care îi pedepsește pe luminători (astre); Mihail, răspunzător de cei buni și de popor; Sariel (în etiopiană Saraqael), responsabil de duhurile care păcătuiesc împotriva duhului; Gabriel, care stăpânește grădina Edenului, șerpii (dragonii)[111] și heruvimii; Remiel, responsabil ce cei înviați.[112] Așa cum a arătat și Bousset, numărul șapte este confirmat de 1 Enoh 81,

110 G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, p. 165.

111 Asocierea heruvimilor cu șerpii confirmă ipoteza după care serafimii sunt șerpi înaripați.

112 G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, p. 294.

5, „cei șapte sfinți” sau de 90, 21 „cei șapte albi ca zăpada”.[113] În 1 Enoh 87, 2, cei patru și respectiv cei trei „oameni în alb” se referă la cei patru îngeri speciali din cap. 9-10, la care se adaugă cei trei îngeri din cap. 20. În 90, 21 se regăsesc iarăși ca „acești șapte [oameni] în alb dintâi”. Rolul de îndrumători pe care îl au Uriel, Raguel și Remiel în 87, 3-4 și 90, 31 nu prezintă paralele în Cartea Veghetorilor.[114] Față de Cartea Veghetorilor, în Apocalipsa Animalelor (cap. 85-90) Dumnezeu nu este menționat ca Cel care îi trimite pe îngeri în misiune, dar diferența nu implică vreo consecință majoră pentru că motivul ar putea fi trezirea curiozității narative ca artificiu literar.[115] După Tob. 12, 15, Rafael este „unul din cei șapte sfinți îngeri, care ridică rugăciunile sfinților și le înalță înaintea slavei Celui Sfânt” sau – după varianta din Sinaiticus – „care stau și intră înaintea slavei Domnului”. Și în Ap. 1, 4 este vorba de „șapte duhuri care stau înaintea tronului” lui Hristos, numite și „șapte stele” sau îngeri (1, 20) sau șapte sfeșnice (4, 5) sau „șapte ochi” ai Mielului (5, 6; cf. Zh. 4, 10) sau „șapte îngeri” (1, 20; 8, 2.6).

Ca și numărul patru, șapte reprezintă întregul (șapte planete, șapte zile ale săptămânii în calendarul ebraic). Șase se sprijină probabil pe numărul îngerilor nimicitori din Iz. 9, 2, apărând și în alte contexte: de pildă după Targumul Pseudo-Ionatan la Dt. 34, 6, înmormântarea lui Moise a fost pregătită de Mihail, Gavriil, Metatron, Iofiel, Uriel și Iefefia.

Grupul celor patru își păstrează însă importanța, chiar dacă în etapele ulterioare suferă modificări. În *Cartea Parabolelor* (cap. 37-71), cea mai recentă carte din 1 Enoh, ultimul înger din grupul celor patru devine Fanuel, în locul lui Sariel/Uriel – 1 Enoh 40, 9: „Primul este Mihail, îngerul cel milostiv și îndelung răbdător; al doilea este Rafael, cel care veghează asupra tuturor bolilor și suferințelor omenești; al treilea este Gavriil, care veghează peste orice putere; al patrulea veghează la căința și nădejdea celor care vor moșteni viața veșnică, el se numește Fanuel”. În 1 Enoh 40, 2.9-10 cei patru sunt identificați cu cele patru ființe din Iz. 1, ceea ce confirmă ipoteza legată de originea și semnificația numărului lor.

113 *Ibid.*, p. 340.

114 Milik, p. 43.

115 Daniel Assefa, *L'apocalypse des animaux (1 Hen 85-90): une propagande militaire? Approches narrative, historico-critique, perspectives théologiques*, Brill: Supplements to the Journal for the Study of Judaism 120, Leiden/Boston, 2007, pp. 241-242.

P. Schäfer consideră fie că autorul *Cărții Parabolelor* a modificat intenționat numele lui Sariel/Uriel cu Fanuel probabil pentru a arăta mai bine funcția acestor îngeri, fie îngerii feței fiind la început anonimi au fost ulterior identificați cu cei patru îngeri din Cartea Veghetorilor. Această tradiție veche a fost influențată și de cei patru heruvimi (ființe) din Iz. 1, 5.[116]

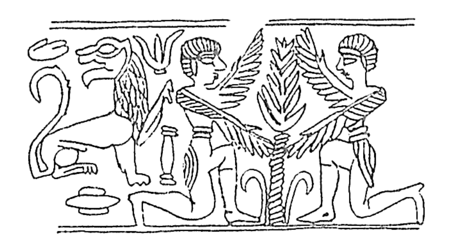
Cei patru arhangheli, Mihail, Gavriil, Uriel și Rafael, apar în varianta grecească a *Vieții lui Adam și a Evei*, numită și *Apocalipsa lui Moise* 40, 2. Dumnezeu le poruncește să pregătească de înmormântare trupurile lui Adam și Abel. Unele manuscrise îl menționează însă doar pe Mihail, ca în 40, 1, unde acesta și este numit „arhanghel".[117] În 43, 1, când Eva moare, lângă ea stă „arhanghelul Mihail", iar trei îngeri vin și îi iau trupul. Cei trei ar putea fi ceilalți trei arhangheli din 40, 2. În varianta latină (*Vitae Adae et Evae*, 48) Dumnezeu îi trimite doar pe îngerii Mihail și Uriel.[118] Mihail este numit arhanghel și în 1 Enoh 70, 3. Însă în alte locuri din *Cartea Parabolelor* există confuzii: dacă în 1 Enoh 40, 2, cei patru îngeri (Mihail, Rafail, Gavriil și Fanuel) sunt menționați printre „cei care nu dorm", deci veghetori, pe de altă parte în 1 Enoh 39, 12-13 „cei care nu dorm" sunt identificați cu serafimii, pentru că rostesc triasaghionul ca în Is. 6, 3. Se poate deci observa că în final există o confuzie între arhangheli, fiare/ființe, heruvimi și serafimi, pe care o putem discerne și în Ap. 4, 6-8, unde heruvimii sunt identificați indirect cu serafimii, pentru că sunt combinate imaginile din Iezechiel și Isaia. Termenul de „arhangheli" mai apare în 2 Bar. 59, 11, iar în 4 Ezr. 4, 1.36 este menționat Uriel. Mihail mai apare și în 3 Bar. 15, 1–16, 4 (scrisă după 70 d. Hr.), unde se spune că el se găsește în cerul al cincilea.

Primele enumerări sau chiar ierarhizări nesistematice ale grupelor de îngeri sunt întâlnite în *Cartea Parabolelor* (cap. 37-71). De pildă în 1 Enoh 61, 10 se precizează: „Va striga, de asemenea, toată oștirea cerurilor, precum și toți sfinții din înălțime, oștirea Domnului, Heruvimii,

116 Peter Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellungen*, W. de Gruyter: Studia Judaica 8, Berlin/New York, 1975, p. 21.

117 James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, p. 292.

118 *Ibid.*, p. 291.



Genii înaripate, flancând pomul vieții, sigiliu descoperit la Tel el-Ajul, sec. XVIII-XVI î. Hr.

Serafimii, Ofanimii, toți îngerii puterii, îngerii stăpânirilor, Alesul și toate puterile de pe pământ și din ape".[119]

Către sfârșitul cărții, în 1 Enoh 71, 7, ideea se reia: „Mai mult, serafimii, heruvimii, ofanimii – cei neadormiți care păzesc tronul slavei Lui – înconjurau de asemenea".

Se pot distinge trei grupe menționate în proximitatea lui Dumnezeu: heruvimii, serafimii și ofanimii, primele două grupe fiind inversate în celălalt text, ceea ce atestă oscilarea în tendința de a da întâietate tradiției lui Isaia (serafimii) sau lui Iezechiel (heruvimii). Ca o grupă angelică separată sunt înțeleși ofanimii (ebr. *ʾofannim*), „roțile" în număr de patru de lângă fiecare față a fiarelor (cf. Iz. 1, 15), înțelese ca vii pentru că „duh de viață era și în roți" (Iz. 1, 20).

Se constată o tendință de a fixa numărul îngerilor, ca de exemplu în 2 Enoh 19, 6 unde atât heruvimii, cât și serafimii („cei cu șase aripi") sunt în număr de șapte.[120]

În sfârșit, în Dn. 7 (versiunea Theodotion) apar trei dintre denumirile claselor angelice de la Sf. Pavel: „tronuri" (*thronoi* – v. 9), „stăpâniri" (*exousia* – v. 27) și „începătorii" (*archai* – v. 27, redând aramaicul *șoltanaya'*, la singular *șoltan*, înrudit de altfel cu arabul *sultan*). În Dn. 8, 10 (Theodotion) apare și expresia „puterea cerului" (*dynamis tou ouranou*), care redă ebraicul „oștirea cerului". De altfel LXX traduce „Iahve al oștirilor" (Domnul Savaot) prin „Domnul puterilor", acestea din urmă devenind o denumire angelică.[121]

119 *Apocalipsa lui Enoh*, trad. R. Onișor, p. 92.

120 James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, p. 134.

121 Wesley Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase* hai archai kai hai exousiai, Cambridge University Press: Society for New Testament Studies. Monograph Series 42 , Cambridge, 1981, p. 37.



Heruvim, detaliu din templul sirian de la Ain Dara, sec. X î.Hr.

Concluzii

Câteva concluzii sumare se impun. În perioada monarhică funcționează două variante angelice: antropomorfă, reprezentată de sfatul divin și oștirea cerească, și teriomorfă, reprezentată de heruvimi și serafimi, cu multiple atestări grafice. Profeții scriitori din această perioadă nu manifestă un interes pentru ființele cerești, descrierea chemării profetice din Is. 6 fiind o excepție.

În perioada exilică și post-exilică, pe fondul consolidării – mulți cercetători ar spune nașterii – monoteismului, se constată o sporire a interesului față de îngeri, anume în literatura apocaliptică dedicată așa cum îi arată și numele „revelațiilor" cerești (fiarele/heruvimi, îngerul revelator la Iezechiel și redactorii săi, îngerul interpret la Zaharia). Pe de altă parte, în literatura narativă (Pentateuh și Judecători) se pune accentul pe îngerul Domnului care se confundă cu Dumnezeu, deși redactarea sacerdotală va fi foarte reținută în privința îngerilor (nu îi menționează decât pe heruvimii de pe chivot și pe cei brodați pe perdeaua Cortului Sfânt).

În perioada elenistică, apocaliptica se dezvoltă și mai mult: îngerii au nume (1 Enoh, Daniel) și se împart în diverse clase. În literatura din

Qumran angelologia joacă un rol deosebit de important, rezervat însă exclusiv cercurilor inițiate care păstrau secretul învățăturilor și numelor angelice. Noul Testament atestă o angelologie moderată, ca reacție probabil la doctrinele elaborate în curentele apocaliptice.

între Dionisie Areopagitul și Grigorie Palama*

fundamente patristice ale angelologiei părintelui Dumitru Stăniloae

Bogdan Tătaru-Cazaban

„Îngerii cunosc mai mult adâncurile Dumnezeirii;
oamenii, mai mult taina ei (...) prin Înviere"
Părintele Dumitru Stăniloae[1]

Preliminarii la o teologie a proximității

Între reconstrucția istorică și interpretările post-moderne, problema fundamentală a angelologiei biblice, patristice sau contemporane rămâne medierea între ființa divină și cea umană[2]. Dar angelologia nu poate fi numai o reflecție asupra statutului ontologic al intermediarului pentru că funcția ființelor mediatoare este de a „converti abisul dintre Dumnezeu și om într-un spațiu al comunicării"[3]. Există o preeminență

* Versiune revizuită și adăugită a articolului „Între Dionisie și Palama: o angelologie ortodoxă", apărut inițial în Teodor Baconsky și Bogdan Tătaru-Cazaban (ed.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Anastasia, București, 2003, pp. 371-393.

1 *Teologia dogmatică ortodoxă* (TDO), I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, ed. a II-a, p. 298.

2 Pentru o argumentație a necesității angelologiei din perspectiva „paradoxului monoteismului", Henry Corbin, „Necesitatea angelologiei", în *Paradoxul monoteismului*, trad. de Janina Ianoși, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, pp. 84-175.

3 Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Humanitas, București, 2003, p. 260.

a „funcției” asupra „naturii”, pe care datele biblice au susținut-o dintotdeauna și care se regăsește în toate încercările de a gândi condiția îngerului ca mediator, ca interval ontologic. Astfel, angelologia este în egală măsură o ontologie a intermediarului și o teologie a proximității. Ea menține în gândirea patristică și medievală semnificația filosofică antică a intervalului (*metaxy*) și ilustrează, din perspectiva istoriei ideilor, principiul continuității și al plenitudinii, „marele lanț al Ființei”[4]. Ca interval, îngerul nu semnifică doar o distanță, ci se constituie ca loc al întâlnirii hermeneutice. Or, tocmai datorită faptului că îngerul face cu putință întâlnirea celor de care este „aproape”, angelologia devine o teologie a proximității. Transcendența prinde chip și iese din tăcere prin mediatorii săi care, înfățișându-se și vorbindu-le oamenilor, iau forma celor cărora li se adresează. În îngeri, condiția divină și cea umană ajung la o „conviețuire” care nu este nici propriu-zis divină, întrucât e creaturală, nici propriu-zis umană, întrucât are libertățile lipsei de materie, ci este *semn* al proximității.

Îngerul ca făptură de interval care urcă și coboară între cele două capete ale scării lui Iacob, este deopotrivă inferior și superior: inferior ca ființă creată, superior ca mesager al lui Dumnezeu în relație cu omul. Dar această superioritate conține, prin chiar faptul că aparține unui mediator, posibilitatea unei redimensionări, pentru că nu se definește doar în funcție de Dumnezeu, ci și în raport cu omul. Superioritatea îngerului constă în a coborî spre oameni, rămânând în urcușul continuu al lumii sale, și în a urca spre Dumnezeu, purtând semnul unei relații cu umanitatea: în splendoarea condiției de mediator celest, îngerul, de fapt, ascultă; în inima puterii sale stă o smerenie desăvârșită, care îl face să participe la relația dintre Dumnezeu și om în mod paradoxal, retrăgându-se. Vocația mediatorului se vădește astfel a fi de ordinul diafanului[5]: el este mediul sau receptacolul vederii; virtutea sa constă în a permite întâlnirea, în timpul căreia se retrage discret în spatele scenei.

Chiar și într-o situație de aparentă părăsire, Dumnezeu face ca firele alianței sale cu omul căzut să fie țesute continuu de făpturile înge-

4 A. O. Lovejoy, *Marele lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, Humanitas, București, 1997.

5 Pentru istoria conceptului de diafan, Anca Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Vrin, Paris, 1997.

rești[6], care nu sunt doar urmele unei transcendențe ce se retrage sau își „întoarce privirea”, ci și treptele care îi manifestă voința și conduc spre prezența ei deplină. Ca mesageri, îngerii vădesc o intenție originară și slujesc în virtutea unei cunoașteri superioare: captează și transmit ceea ce se refuză unei întâlniri frontale, dar, prin chiar faptul medierii, marchează distanța față de prezența transcendentă. Astfel, dinamica deopotrivă ascendentă și descendentă a lumii angelice constituie un coridor al proximității[7] și transformă o ontologie binară, dificil de conceput și de experiat (transcendența vs. lumea creată), într-o ontologie unitară și ierarhică.

Ontologie ierarhică și hristologie: interpretări dionisene

Dacă angelologia înseamnă un discurs despre ierarhie, ordine și mediere, rolul esențial îi revine lui Dionisie care integrează în gândirea creștină ceea ce Etienne Gilson numea „metafizica gradelor ființei ca etape ale exodului multiplului din Unu”[8]. Structura ternară a lumii inteligibile, de sorginte plotiniană, pe care neoplatonismul târziu a diversificat-o enorm, își găsește corespondentul creștin în viziunea ierarhică oferită de textele dionisiene. S-a spus că „universul lui Proclos este aproape același cu cel al lui Dionisie în privința structurii și a funcțiilor sale”[9]. Analogiile structurale și lexicale între neoplatonismul târziu și ierarhiile dionisiene au făcut deja obiectul mai multor studii istorice fundamentale, ale căror teze parcurg intervalul cuprins între susținerea originii

6 Armand Abecassis, „Genèse, histoire et signification de l’angélologie dans la tradition d’Israel”, în A. Faivre et Fr. Tristan (dir.), *L’Ange et l’homme*, Albin Michel, Paris, 1978, pp. 83-106. De asemenea, art. *Αγγηλος*, Gerhard Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, transl. Geoffrey W. Bromiley, I, 1995 (1964[1]), pp. 74-87.

7 Vezi A. Pleșu, „Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității”, în *Limba păsărilor*, Humanitas, Bucuresti, 1994.

8 Etienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris, 1927, p. 151.

9 René Rocques, *Introduction*, la Denys l’Aréopagite, *La Hiérarchie célèste*, étude et texte critiques par G. Heil, trad. et notes par M. de Gandillac, Sources Chrétiennes [SC] 58, Cerf, Paris, 1958, p. LXVII.

neoplatonice directe a viziunii dionisiene[10] și afirmarea nuanțată a unei sinteze între cadrul neoplatonic și elaborările patristice anterioare[11]. Toate aceste teme fac parte din zestrea „platonismului creștin"[12].

S-a remarcat de asemenea că o dată cu Dionisie angelologia este integrată într-o concepție mai largă despre univers ca ordine, având două sensuri: o ordine arhitectonică și o ordine a voinței divine ca „loc al inteligibilității universului și ca normă a ceea ce el trebuie să fie"[13]. Astfel, făcând parte dintr-un cosmos traversat de o dinamică dublă – ascendentă și descendentă –, îngerii dobândesc funcția de mediere inteligibilă (în sensul că universul nu poate fi înțeles fără creaturile pur spirituale), având atât rolul de a manifesta voința și lumina Creatorului, cât și pe acela de a converti întreaga ierarhie a creatului spre Creator, de a o orienta permanent spre Principiul ei. Proclos și Dionisie se întâlnesc în a acorda lumii inteligibile funcția de a fi „vocea lui Dumnezeu" și expresia sa plurală, ceea ce nu înseamnă altceva decât o traducere filosofică a funcției religioase a mesagerilor[14]. De asemenea, activitatea ierarhică de purificare, iluminare și unire (sau desăvârșire) corespunde cu exactitate celei întâlnite la Proclos[15]. Desigur, îngerii la care se referă Dionisie nu sunt zei, nu au o cauzalitate demiurgică, ci sunt integrați cu funcție mediatoare în ordinea providențială. Arhitectura pe care o prezintă cuprinde trei ierarhii, fiecare cu câte trei ordine: în prima ierarhie, cea mai apropiată de Dumnezeu, sunt serafimii, heruvimii și tronurile; în cea de-a doua, domniile, puterile, stăpâniile, iar în cea de-a treia, începătoriile, arhanghelii și îngerii.

10 Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900, pp. 190-197.

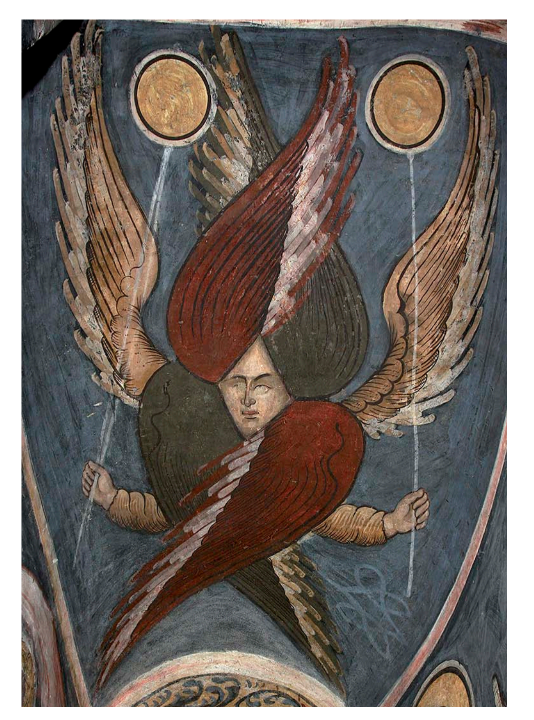
11 Cf. Salvatore Lilla, „Pseudo-Denys L'Aréopagite, Porphyre et Damascius", în Y. de Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembrie 1994, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 117-152.

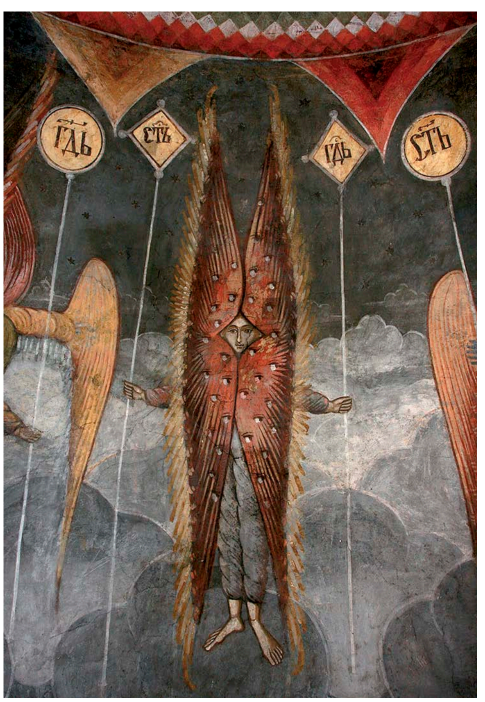
12 Endre von Ivánka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. fr. Elisabeth Kessler, PUF, Paris, 1990, pp. 247-273.

13 Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 2002, p. 15.

14 H. Koch, *op. cit.*, pp. 266-269.

15 *Ibid.*, pp. 174-178.





Heruvim, Serafim, biserica Mănăstirii Tismana

Analize textuale detaliate au condus la concluzia că „toate elementele angelologiei dionisiene sunt prezente în tradiția creștină anterioară”[16]. Denumirile ordinelor existau în tradiția patristică, dar ordinea lor varia chiar în interiorul aceleiași lucrări, poate cu excepția heruvimilor și serafimilor, aflați pe primele locuri. Deja *Constituțiile apostolice* conțin toate denumirile prezente la Dionisie: îngeri, arhangheli, tronuri, domnii, începătorii, stăpânii, puteri, oștiri veșnice, heruvimi, serafimi[17]. Mai ales începând din secolul al IV-lea se întâlnesc liste de ordine angelice care au termeni identici sau aproape echivalenți cu cei folosiți în corpusul areopagitic. Chiril al Ierusalimului prezintă cel puțin o dată seria completă a celor nouă denumiri dionisiene: „După

16 R. Rocques, *Introduction*, p. LVII.

17 *Const. Apost.* VIII, 12, 27, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn, 1895, p. 504, 26-28. În același capitol mai apare o enumerare din care nu mai fac parte *domniile*, iar *oștirile cerești* sunt înlocuite de *eoni* și de *oștiri*.

aceasta facem pomenire de cer, de pământ și de mare; de soare și de lună; de stele și de toată zidirea cugetătoare și necugetătoare, văzută și nevăzută: de îngeri, de arhangheli, de puteri, de domnii, de începătorii, de stăpânii, de tronuri, de heruvimii cei cu multe fețe, spunând cu tărie cuvintele lui David: Măriți pe Domnul cu mine. Facem pomenire și de serafimi, pe care, în Duhul Sfânt, i-a văzut Isaia, stând în jurul tronului lui Dumnezeu”[18]. Grigore de Nazianz enumeră șapte dintre denumirile prezente la Dionisie[19]: îngeri, arhangheli, tronuri, domnii, începătorii, puteri, splendori, înălțări, virtuți intelectuale sau inteligențe. Însă nu este limpede dacă textul său oferă o enumerare exhaustivă a categoriilor lumii angelice sau o dezvoltare a problematicii naturii îngerilor, întrucât aceștia sunt numiți „puteri intelectuale, inteligențe, naturi pure și neschimbătoare”. Sfântul Ioan Gură de Aur reține aceeași enumerare ca și Chiril al Ierusalimului, schimbând doar locul tronurilor: îngeri, arhangheli, puteri, tronuri, domnii, începătorii, stăpânii, heruvimi, serafimi[20]. Dar într-un fragment din *Contra anomeilor*, în care prezintă ordinele cerești, îi omite pe serafimi și heruvimi[21], iar în altul inversează ordinea între ei, acordând preeminență heruvimilor[22]. Într-una dintre *Catehezele baptismale*[23], ascensiunea apostolului Pavel este descrisă de-a lungul unui univers angelic care îl anunță pe cel dionisian: „Străbătând dincolo de toți îngerii, arhanghelii, tronurile, domniile, începătoriile, stăpâniile, toate puterile nevăzute, dincolo de heruvimi și de serafimi, el statornicește mintea credincioșilor în fața tronului însuși al regelui”.

Ideea structurii ierarhice ar putea fi identificată la Chiril al Ierusalimului ca ordine inițiatică: „Dacă cineva – de ar fi cu putință – s-ar urca în primul cer și ar privi pe îngerii care se găsesc acolo și dacă, apropiin-

18 *Cat.* 23, 6, PG 33, 1113 B (*Cateheze mistagogice* V, 6, trad. de pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, 2003, p. 361).

19 *Or.* 28, 31.

20 *Omilii la Geneză*, 4, 5, în Jaques Paul Migne ed., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* [*PG*] 53, 44.

21 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, II, SC 28, 1951, ed. F. Cavallera, J. Daniélou, R. Flacelière, pp. 136-138.

22 *Ibid.*, III, SC 28, pp. 184-186.

23 *Huits catéchèses baptismales*, VII, 20, ed. A. Wenger, SC 50, 1957, pp. 238-239.

du-se de ei, i-ar întreba cum a născut Dumnezeu pe Fiul Său, probabil că ar răspunde: Deasupra noastră avem îngeri mai mari; întreabă-i pe aceia. Urcă-te la al doilea cer, ajungi chiar la al treilea, iar de poți, la tronuri și domnii, la începătorii și stăpânii; chiar dacă ar ajunge cineva până la aceia, lucru cu neputință, nici ei nu vor spune ceva, căci nici ei nu știu."[24] R. Rocques evocă suplimentar un fragment din tratatul anonim *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, pe care îl consideră „mai aproape de concepția lui Dionisie": „Așa cum cunoaștem o diferență de rang între puterile de sus, la fel putem observa această diferență în privința alcătuirii și cunoașterii lor: pe de o parte, tronurile, serafimii și heruvimii primesc știința lor de la Dumnezeu, fără mediere, pentru că formează ordinele cele mai înalte și trăiesc în intimitatea divină; pe de altă parte, aceste ordine le învață pe cele de rang inferior, și tot astfel, ordinele superioare le învață pe cele inferioare; iar în privința ordinului cel mai de jos, el este format din îngeri, care sunt și povățuitorii oamenilor". Textul conține în mod limpede teza medierii ierarhice a raporturilor angelice, definirea împreună a primelor trei ordine aflate în proximitatea imediată a lui Dumnezeu și, pe de altă parte, a funcției îngerilor în raport cu oamenii, dar nu vorbește despre „structura ternară a ierarhiei" și a activității ierarhice[25].

Dar pentru că în lumea îngerilor discreția nu suprimă splendoarea, iar prezența diafană nu presupune inconsistența, întrebarea care a străbătut întreaga perioadă patristică, a cunoscut diferite expresii medievale de la mistica bernardiană până la reflecția asupra „nobleței" omului în raport cu îngerul, la Dante și Meister Eckhart[26], și a reprezentat un aspect central al controversei palamite din veacul al XIV-lea, a fost aceasta: ce efect are venirea lui Hristos, ca unic mijlocitor, asupra medierilor angelice?

În universul dionisian, Hristos este deopotrivă „mintea cea mai înaltă dumnezeiesc ierarhică și mai presus de ființă, începutul și sfârșitul a

24 *Cat.* XI, 11, PG 33, 704B-705A (trad. rom., *ed. cit.*, pp. 151-152).

25 Cf. R. Rocques, *Introduction*, p. LXII-LXIII.

26 **Alain de Libera**, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991, pp. 299-347. Am schițat această relație într-un articol intitulat „Demnitatea îngerului și noblețea omului la Meister Eckhart", reluat în Bogdan și Miruna Tătaru-Cazaban, *Iter sapientiae. Studii patristice și medievale*, Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 147-169.

toată ierarhia, sfințirea și lucrarea dumnezeiască și puterea cea mai dumnezeiesc ierarhică”[27] și cap al ierarhiei bisericești. Dar accesul la Hristos ca principiu al ierarhiei cerești nu poate să nu țină seama de treptele angelice. Îngerii, pe care Sfântul Grigorie de Nazianz îi numea „inițiații Întrupării”, cunosc cei dintâi, potrivit lui Dionisie, tainele dumnezeiești pe care le vor vesti oamenilor. Iisus însuși, ca om, se supune legii medierii angelice: „Ba văd că și în taina dumnezeiască a



Arhanghel și heruvimi, pridvorul bisericii Mănăstirii Humor, 1535

iubirii de oameni a lui Iisus au fost introduși întâi îngerii, apoi prin ei a trecut și la noi harul cunoștinței. (...) Căci (...) și Iisus Însuși, cauza mai presus de ființă a ființelor celor mai presus de ceruri, după ce a venit fără schimbare la noi, nu iese din buna rânduială potrivită oamenilor, așezată și aleasă de El, ci se supune ascultător chipurilor de lucrare stabilite de Tatăl și Dumnezeu prin îngeri și mijlocirea lor”[28]. Cu alte cuvinte, îngerii nu sunt doar mesageri pentru oameni, ci mediază și

27 Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, cap. IV, 4, în *Opere complete*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 71.

28 *Ibid*., pp. 21-22.

în legătură cu umanitatea lui Hristos[29]. Paradoxal este că în persoana lui Hristos, „cauza mai presus de ființă a îngerilor" se supune, ca om, îngerilor. Prin Întrupare, Fiul întemeiază ierarhia umană în strictă dependență de ierarhia cerească. Astfel, venirea lui Hristos nu elimină funcția mediatoare a îngerilor în cunoașterea lui Dumnezeu și nici structura ierarhică a acestei medieri. Îngerii cunosc un progres continuu întru bine, dar nu-și pot schimba locul pe care l-au primit și la care aderă în mod spontan, într-o sinergie perpetuă cu voința divină[30], în vreme ce oamenii pot trece de la o treaptă la alta a ordinii ierarhice, dar nu fără consacrare și în lipsa unei chemări superioare. Consecința riguroasă a acestei necesități universale a medierii angelice pare a fi, după René Roques, unul dintre cei mai profunzi cunoscători ai universului lui Dionisie, că Hristos nu poate fi experiat direct de către credincioși. Astfel, viziunea dionisiană în sens strict s-ar opune Părinților anteriori care susțineau mai degrabă o încetare a necesității rolului mediator al îngerilor[31]. Jean Daniélou vede în această „tensiune" două aspecte ale unei singure taine: pe de o parte, este vorba de iconomia vetero-testamentară ale cărei figuri intermediare prin excelență sunt îngerii; pe de altă parte, chiar dacă o dată cu Întruparea Fiului, care este și „Îngerul" Noului Testament, necesitatea funcției mediatoare a îngerului dispare, ea continuă totuși ca slujire a unicului mediator[32]. O soluție internă corpusului areopagitic propune tot René Roques: dacă am pune în legătură doctrina medierii universale din cele două *Ierarhii* cu experiența descrisă în *Teologia mistică*, am avea, poate, o perspectivă mai completă asupra relației dintre Hristos și oameni[33]. În acest cadru, ordinea ierarhică ar fi o pregătire și o receptare a relației directe cu Dumnezeu, deși această experiență este foarte rară, proprie doar unor aleși, și de scurtă durată în viața pământească. În cele din urmă, concluzia lui Roques este că Dionisie, privilegiind doctrina medierilor ierarhice, „a minimalizat

29 Jean Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Desclée, Paris, ed. a II-a, 1990, p. 48.

30 R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Cerf, Paris, 1983 (1954[1]), p. 325.

31 De pildă, Eusebiu, *Dem. Evang.*, VII, 2, PG 22, 540 C.

32 Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 50.

33 R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 328.

și parțial a diminuat forța vie care este consecința esențială a Întrupării Cuvântului, și anume prezența intimă a lui Hristos în conștiințele creștine"[34]. Însă dacă vedem în scrierile lui Dionisie o *teologie liturgică*, după cum ne dezvăluie remarcabil Andrew Louth, admițând în același timp inspirația lor neoplatonică, „contextul *Teologiei Mistice* nu este urcușul solitar spre Dumnezeu al unui *mistic*, ci înălțarea spre altar a preotului sau, mai bine zis, a episcopului, care are loc pentru și împreună cu întreg poporul lui Dumnezeu"[35]. Într-adevăr, în această interpretare, relația dintre unirea mistică și medierea angelică are drept fundament comuniunea doxologică a îngerilor și oamenilor, singura care ne permite, potrivit lui Dionisie, să vorbim despre o „asemănare" cu îngerii, ierarhia lor dobândindu-și astfel sensul deplin în raport cu lumea pământească. Problema distanței întreținute de ierarhie și a „afirmării ordinii ierarhice care a putut părea uneori excesivă"[36], nu este deloc ocolită. Însă este privită sub o altă lumină, ținând seama și de ceea ce nu apare explicit în texte, pentru că este, de fapt, prezent peste tot. Acest principiu hermeneutic „holist"[37] îi permite lui Andrew Louth să deplaseze accentul de pe funcția paradigmatică a ierarhiei cerești pentru universul dionisian, așa cum apărea la René Roques, pe experiența contemplării iubirii divine, la care sunt chemați liturgic (deci și ierarhic) toți oamenii și care presupune totodată un raspuns nemijlocit din partea fiecăruia: „Iar acest act de extaz reciproc ocolește sistemul ierarhiei: așa cum Dumnezeu ocolește ierarhiile când creează, tot așa și făptura ocolește ierarhiile când realizează legătura ei nemijlocită cu Dumnezeu în iubirea extatică. Ce rost mai au atunci ierarhiile? Singura semnificație pe care le-o acordă Dionisie: aceea de a descoperi slava divină, de a fi o teofanie pură și diafană și de a chema astfel înapoi la Dumnezeu acele făpturi care și-au pierdut sensul originii lor divine și al frumuseții dumnezeiești"[38].

34 R. Roques, art. „Denys", în *Dictionnaire de spiritualité*, III, Beauchsene, Paris, 1967, col. 284.

35 Andew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, trad. de Sebastian Moldoveanu, studiu introuctiv de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997, p. 64.

36 *Ibid.*, p. 72.

37 Pentru o perspectivă mai amplă asupra interpretărilor la Dionisie, vezi studiul introductiv al diac. Ioan I. Ică jr., la Andew Louth, *op. cit.*

38 Andrew Louth, *op. cit.*, pp. 148-149 (traducere ușor modificată).



Liturghia îngerească, detaliu, altarul bisericii Mănăstirii Tismana

În angelologia părintelui Stăniloae însă, discuția în jurul dimensiunii ierarhice nu ocupă un loc central. Raporturile dintre ordinele angelice sunt văzute mai degrabă ca expresie a *comuniunii* ierarhice, citându-l pe Pachymeros (1242-c. 1310), a cărui parafrază la Dionisie[39], inspirată și de Sfântul Maxim Mărturisitorul, pare să nu fi avut însă o influență deosebită în lumea bizantină, precum și ca mișcare spirituală anagogică spre Dumnezeu, descriind deopotrivă un progres și o stabilitate a căror relație este proprie temporalității eonice a îngerilor, aflată între devenire și eternitate. Invocându-l la finalul capitolului consacrat angelologiei pe Sfântul Ioan Gură de Aur, potrivit căruia „și îngerii au fost recapitulați împreună cu oamenii în capul comun al Bisericii", părintele Stăniloae susține ideea unui efect al Întrupării

39 Cf. art. „Denys", în *Dictionnaire de spiritualité*, III, col. 290.

și al Învierii chiar și în planul ierarhiei cerești printr-o diminuare a distanței, îngerii devenind astfel mai aproape unii de alții[40].

În privința felului în care este privită diversitatea structurată ierarhic a lumii angelice, credem că părintele Stăniloae este mai aproape de interpretarea lui Endre von Ivanka. Potrivit acesteia, „succesiunea graduală a comunicării divinului, concepută în neoplatonism ca o degradare și o diminuare a divinului, devine la Dionisie o *pluralitate de forme ale participării imediate la divin*, participare care este *integrală* și *desăvârșită* la fiecare grad, chiar dacă în funcție de natura fiecăruia. Diferența între grade nu mai semnifică, la el, distincții de valoare în planul ființei, ci indică doar o pluralitate a formelor ființei, necesară pentru a reflecta bogăția ființei divine în diversitatea multiplă a ființelor finite”[41]. Nu știm dacă părintele Stăniloae cunoștea interpretarea lui von Ivanka, dar viziunea descrisă mai sus este similară celei prin care debutează secțiunea de angelologie din *Teologia dogmatică*, potrivit căreia bogăția divină se reflectă în multitudinea treptelor creației spirituale, acestea fiind „structuri indefinite de comunicare a adâncimii infinite a lui Dumnezeu”[42], care dau relief acestei adâncimi, iar pandantul unei astfel de oglindiri diverse este solidaritatea creației ca expresie a unității și a unicității divine. Pe de altă parte, diversitatea formelor de manifestare a plenitudinii divine se întâlnește, în structura lumii angelice, cu o pluralitate a intuițiilor care se disting prin intensitate[43]. Dar ceea ce pare a fi mai relevant este faptul că E. von Ivanka respinge validitatea principiului neoplatonic al sferelor intermediare în viziunea lui Dionisie. El insistă asupra inspirației fundamental creștine a corpusului areopagitic, susținând că în raporturile dintre diferitele ordine și ierarhii cu Dumnezeu este vorba mai curând de o „co-activitate și o conlucrare”[44]. Totuși René Roques, deși acceptă această din urmă idee ca fiind esențială pentru concepția dionisiană, nu vede cum am putea eluda principiul medi-

40 TDO, p. 308.

41 E. von Ivanka, „La signification du *Corpus Areopagiticum*”, în *Revue des Sciences Religieuses*, 36, 1949, p. 18.

42 TDO, p. 290.

43 *Ibid.*

44 E. von Ivanka, *art. cit.*, p. 16, cf. CH 165 B.

erii, afirmat de Dionisie cu prețul unor curajoase exegeze biblice[45]. Oricum, în angelologia părintelui Stăniloae accentul nu cade pe raporturile ierarhice între îngeri și pe superioritatea lor față de om, ci, dimpotrivă, pe dimensiunea de slujire a vieții angelice. Dacă îngerul ca spirit pur, definit de o acuitate intelectuală superioară omului, de „un *amor intellectualis* greu de închipuit", se bucură de o participare mai adecvată la spiritualitatea divină, aceasta nu înseamnă că desăvârșirea lui poate fi obținută în afara slujirii omului. Urmându-l pe Sfântul Grigorie Palama, părintele Stăniloae susține că îngerul a fost creat pentru a-i sluji omului[46], având în acest sens două funcții descrise după modelul dionisian: una anagogică, de a urca lumea în eon, în temporalitatea înaintării neîncetate în Dumnezeu, și una hermeneutică, de a-i ajuta pe oameni „să înțeleagă realitatea eternă a lui Dumnezeu prin simbolurile sensibile ale lumii", întrucât simbolurile sunt forma receptării umane a intuiției divine pe care o comunică îngerii. Ca putere spirituală care conlucrează la mântuirea omului, îngerul este privit din perspectiva relației dintre două tipuri de slujire, prin care se menține și aspectul ierarhic: slujirea proprie făpturilor superioare, expresie a unei conștiințe responsabile (în care putem vedea o accentuare a personalității îngerului, care nu este epuizată de transparența unei funcții), și slujirea venită din partea celor inferioare, dezvăluind aspirația de a participa la o cunoaștere și la o desăvârșire superioară sau necesitatea unei supuneri. Dacă slujirea lucrurilor materiale denotă o carență ontologică, slujirea superioară a îngerilor manifestă un surplus de ființă care trebuie comunicat. Convergența acestor două forme de asistență la nivel uman are ca temei atât superioritatea omului în creație, întrucât acesta este „dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii"[47], cât și Întruparea Fiului care putea îndumnezei întreaga creație doar asumându-și natura umană[48].

45 CH, cap. XIII, cf. R. Roques, *op. cit.*, p. 325, dar și A. Louth, *op. cit.*, p. 86.

46 Grigorie Palama, *Hom*. 3, col. 33 B-C, cf. TDO, p. 292.

47 TDO, p. 293.

48 TDO, p. 294.

Sfântul Grigorie Palama: argumentele superiorității omului față de înger

Viziunea lui Meister Eckhart asupra relației dintre înger și om în contextul teologiei îndumnezeirii și al metafizicii intelectului, proprie școlii lui Albert cel Mare, are, în Bizanțul veacului al XIV-lea, un corespondent subtil în teologia Sfântului Grigore Palama, moment suprem de sinteză și creativitate a tradiției orientale. Cunoscută pentru distincția sa între „esența" și „energiile" lui Dumnezeu, distincție care a provocat polemici aprige, viziunea palamită își propune să apere caracterul real al experienței spirituale a luminii divine și totodată să ofere înțelegerea îndumnezeirii ca participare a creatului la necreat. Problema comunicării cu Dumnezeu aduce în prim plan diferența radicală dintre Creator și creatură, dintre ființa în sine și ființa prin participare. Or, pentru Palama, comunicarea înțeleasă ca o cunoaștere reală nu implică doar atingerea limitei, a hotarului dintre creat și necreat, ci și o comuniune pe care o acordă necreatul, o unire fără confuzie, o participare transfiguratoare. Astfel, Dumnezeu se face cunoscut prin energiile sale, ființa sa rămânând incognoscibilă. „Această distincție, afirmată ca dogmă de sinoadele zise „palamite", este principiul însuși al oricărei dezvoltări teologice a Sfântului Grigore Palama, care avea scopul să ofere o bază dogmatică experienței mistice, să fundamenteze realitatea acestei experiențe pe o dogmă privind modul de existență a lui Dumnezeu. Totuși, Palama nu a fost autorul acestei distincții între esență și energiile lui Dumnezeu; el a valorificat doar un punct de doctrină comun mai multor Părinți"[49].

Angelologia palamită[50] se construiește în cadrul acestei teologii a vederii energiilor necreate, o teologie a experienței Duhului Sfânt și a îndumnezeirii, dar și în continuitatea unei tradiții potrivit căreia întruparea și învierea lui Hristos au determinat o schimbare în rela-

49 Vladimir Lossky, „Teologia luminii la Sfântul Grigore Palamas", în *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Humanitas, București, 2006, p. 48.

50 *Triade* 2, 3, 10-11, pp. 634-635 ; 28, pp. 666-667 ; 30, pp. 670-671 ; 61, pp. 732-733 ; 73, pp. 754-755 ; 3, 2, 15, pp. 874-875 ; 24, pp. 888-889, în *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Ettore Perrella, con la collaborazione di Marco Zambon, Sofia Georgopoulos, Emanuele Greselin, Bompiani, „Il pensiero occidentale", 2003.

ția dintre oameni și ierarhiile cerești. De pildă, pentru Sfântul Ioan Hrisostom[51], revelația hristică depășește cu mult așteptările îngerilor care sperau în eliberarea oamenilor din idolatrie, dar nu își puteau închipui că neamurile vor fi chemate să devină fii ai lui Dumnezeu, să alcătuiască Biserica, trup și Mireasă a lui Hristos, în care ei, ca prieteni ai Mirelui, vor contempla o înțelepciune cu care nu erau obișnuiți[52]. În această tradiție se înscrie Sfântul Grigorie Palama, afirmând că Întruparea Cuvântului și ceea ce urmează Veștii celei bune reprezintă chiar și pentru îngeri o noutate capabilă să-i uimească și să le suscite dorința de a o cunoaște. De aceea, oamenii sau îngerii inferiori (exemplul predilect este Arhanghelul Gabriel – primul care a cunoscut taina Întrupării) pot transmite celor superiori o cunoaștere capabilă să-i îmbogățească. Ceea ce înseamnă că principiul dionisian al medierii universale este suspendat prin venirea lui Hristos, care a adus posibilitatea vederii imediate și a experierii directe a Dumnezeirii[53]. După Jean Meyendorff, în disputa cu Varlaam[54], care susținea o lectură riguroasă în această privință a corpusului areopagitic, Palama salvează autoritatea lui Dionisie aplicându-i „un corectiv hristologic" (inițiat deja de Sfântul Maxim Mărturisitorul), dar și o exegeză „forțată și artificială"[55]. Pe de altă parte, în opinia lui Andrew Louth, contrastul dintre Dionisie și Maxim sau Palama s-ar baza pe o distincție între *teologie* și *teurgie*, ultima fiind înțeleasă ca „activitate a ierarhiei", ceea ce este însă „pur și

51 Sf. Ioan Hrisostom, *Hom. in Eph.*, 3, PG 52, 49-50, cf. Daniélou, *op. cit.*, p. 54.

52 Grigorie de Nyssa, *Hom. in Cant.*, 8, PG 44, 948 D-949 B.

53 Grigore Palama, *Tr.* II, 3, 28-30.

54 Vezi Jean Meyendorff, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient", în *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected Studies*, Variorum Reprints, London, 1974, pp. 547-552. De asemenea, Antonio Rigo, „Il corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas e di Barlaam del 1336-1341", în Ysabel de Andia (dir.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 519-534 și Juan Nadal, „Denys l'Aréopagite dans les *Traités* de Grégoire Akindynos", în Ysabel de Andia (dir.), *op. cit.*, pp. 533-562.

55 J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Seuil, Paris, p. 262. Vezi și Adolf Martin Ritter, „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita", în Ysabel de Andia (dir.), *op. cit.*, pp. 563-577.

simplu o neînțelegere”[56] întrucât Dionisie nu folosește *theourgia* decât în sensul de lucrare divină în act, mai precis de lucrare a lui Hristos Cel Întrupat; liturghia este astfel o celebrare a „actelor lui Dumnezeu, mai cu seamă a Întrupării”[57] și tocmai în aceasta constă orientarea hristocentrică dionisiană. Pe de altă parte, Dionisie îi oferă sfântului Maxim „genul de *cosmografie* de care are nevoie pentru a elabora dimensiunile cosmice ale Întrupării și Liturghiei”[58]. Așadar, Sfântul Grigorie Pala-



Maica Domnului cu Pruncul și Arhangheli, pronaosul bisericii Mănăstirii Moldovița, 1537

ma nu „deformează” sensul scrierilor dionisiene, ci le receptează în sensul lor profund, ilustrând „continua influență a lui Dionisie în ceea ce privește înțelegerea sa asupra întâlnirii iubitoare cu Dumnezeu în întunericul divin”[59]. Totuși, trebuie să remarcăm faptul că și pentru Meyendorff, Dionisie constituie o sursă importantă în privința „inter-

56 A. Louth, „Influența lui Dionisie Areopagitul asupra Sfântului Maxim Mărturisitorul”, în A. Louth, *Dionisie*..., p. 194.

57 *Ibid.*, p. 195.

58 *Ibid.*, p. 198.

59 **A. Louth,** *op. cit.*, p. 161.

pretării eshatologice a Schimbării la Față”[60], astfel încât contrastul invocat mai înainte nu mai este valabil cel puțin într-un aspect esențial al teologiei palamite.

Sfântul Grigorie Palama susține că ierarhia își păstrează întreaga semnificație de dinaintea venirii lui Hristos doar în ordinea naturii, idee pe care o regăsim întocmai la părintele Stăniloae[61], și că noul principiu al ordinii hristice este harul. Felul în care resemnifică doctrina dionisiană comportă trei aspecte principale: 1) o reacție împotriva caracterului constrângător al ierarhiei, invocând principiul potrivit căruia Dumnezeu nu Se supune legilor creației, deci nici medierii angelice; 2) înțelegerea mântuirii prin Hristos ca început al unei noi creații, ca o împrospătare a relațiilor care definesc creatura în raport cu Dumnezeu, ceea ce implică forme noi de revelare și de lucrare a lui Dumnezeu în lume; 3) întruparea Celui Care este singurul mijlocitor suprimă necesitatea medierii prin îngeri: Dumnezeu a coborât printre oameni, asumându-Și propria lor natură și instaurând o relație directă. Astfel, în ordinea harului de după Întrupare și Înviere, natura umană nu se află doar deasupra celei angelice, ci are, potrivit lui Palama, și puritatea absolută, prin faptul enipostazierii sale, inaccesibilă îngerilor[62].

Totuși, în experiența luminii necreate, există o „asemănare” reală între oameni și îngeri ca semn al unei comuniuni naturale, dar și al identității luminii care este Dumnezeu ce se revelează pe sine atât fápturilor cerești, cât și celor aflate în trup. Accederea la lumina „supracerească” nu presupune numai o purificare, ci și o depășire a intelectului, proprie deopotrivă intelectului angelic și celui uman „devenit îngeresc prin eliberarea de patimi”[63]. Intelectul vede „suprafiresc” nu ființa lui Dumnezeu, ci îl vede „pe Dumnezeu care se revelează”[64]. Experiența vederii este comună cu cea a îngerilor, primii receptori ai luminii

60 Cf. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 4, PG 3, 592 C; Meyendorff, *op. cit*., p. 267.

61 TDO, p. 299.

62 *Hom.* 62, cf. J. Meyendorff, *Introduction…*, p. 252.

63 *Triada* 1, 3, trad. Stăniloae, în Pr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Scripta, București, 1993, p. 281 (Stăniloae folosește cuvântul „minte” pentru a reda pe *nous*).

64 *Ibid*.

îndumnezeitoare, care este „hrana celor din cer” și, potrivit lui Evagrie, citat fără să fie numit, „dovada iubirii lui Dumnezeu față de oameni”. Intelectul uman, devenit „supraceresc”, se unește „vădit și negrăit” cu Dumnezeu, primind frumusețe de la frumusețea originară și umplându-se „de strălucire în atingere cu strălucirea lui Dumnezeu”: „În același fel se umplu și duhurile cele mai presus de lume, cum spune cel ce a luminat pentru noi cerul și a descris ierarhiile lor, care se împărtășesc « nu numai de cunoștința și știința dată în prima treaptă, ci și de prima lumină de la Izvorul treimic cel mai înalt, după ierarhia lor; ba devin părtașe și privitoare nu numai ale unicei slave treimice, ci și ale arătării luminoase a lui Iisus, Care S-a descoperit ucenicilor pe Tabor »”[65]. Lumina de pe Tabor este revelarea luminii necreate prin „condescendență” față de creaturi, pentru că bogăția ei nu poate fi receptată integral nici de îngeri[66]. Într-una dintre scrierile sale cele mai importante pentru problematica angelologiei, Sfântul Ioan Hrisostom susținea tocmai inaccesibilitatea și incognoscibilitatea ființei divine chiar și pentru îngeri, cunoașterea lui Dumnezeu fiind posibilă doar prin „pogorământ”: „Dar ca să afli că nu numai oamenii, ci și puterile cele de sus nu se pot apropia de ființa lui Dumnezeu, ascultă ce spune Isaia, iar când spun Isaia, spun hotărârea Domnului (...). Spune-mi, pentru ce pricină își acoperă fețele și pun înainte aripile? Pentru care altă pricină dacă nu pentru aceea că nu pot suferi fulgerul, care iese de la tronul lui Dumnezeu, și sclipirile acelea? Deși Serafimii nu vedeau lumina aceea curată, nici însăși ființa aceea prea curată a lui Dumnezeu, ci cele ce vedeau erau un pogorământ. Dar ce este pogorământul? Când Dumnezeu nu se arată așa cum este El, ci se arată atât cât este în stare să-L vadă cel ce poate, când își potrivește arătarea Feței Lui pe măsura slăbiciunii celor ce-L văd”[67].

Potrivit Sfântului Grigorie Palama, perseverența în unificarea intelectului prin rugăciune este urmată de „sădirea unei aptitudini așa-zicând

65 *Ibid.*, p. 283, citat din PG 3, 208-209.

66 *Antireticul V contra lui Achindin*, în Pr. D. Stăniloae, *Viața*, p. 398. Despre tradiția interpretării Luminii taborice, v. Vl. Lossky, „Teologia luminii la Sfântul Grigore Palamas”, în *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 56.

67 *Cuvântări împotriva anomeilor*, III, 3, trad. de pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, 2007, pp. 45-46.

îngerești, care face cu putință ca firea noastră să intre în legătură cu cele mai presus de fire”[68]. Păstrând antinomia căilor dionisiene, așa cum o va face și Nicolaus Cusanus, în Occident, vederea energiilor necreate rămâne cu totul inefabilă, depășind deopotrivă demersul catafatic și apofatic, căci Dumnezeu este dincolo de cunoaștere și necunoaștere.

Ca și pentru Nemesius din Edessa, Sfântul Grigore de Nazianz[69] și Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul este, pentru Sfântul Grigore Palama, microcosmos, „convergență a universului”. Grigore de Nyssa însă respinsese ideea ca insuficientă pentru a reda măreția omului, întrucât o raporta doar la universul material[70]. La Sfântul Maxim, omul microcosmos avea funcția de mediere între cele cinci distincții sau polarități: creat și necreat, inteligibil și sensibil, paradis și lumea oamenilor, cer și pământ, masculin și feminin[71]. Vocația unificatoare a umanității traversează, de fapt, reflectarea structurii cosmosului, restaurând sensul creației după model hristic. Potrivit Sfântului Grigorie Palama, dacă măreția universului e cantitativă, cea a omului este de ordinul demnității sale[72]: „(sufletul) e lucru mare și minunat și care transcende tot (universul), vede totul, stăpânește peste toate și în același timp cunoaște și primește pe Dumnezeu, fiind mai mult decât orice un rezultat al măreției transcendente a Meșterului Său; și nu numai că Îl primește pe Dumnezeu prin luptă (ascetică) și har, dar poate și să se unească cu El într-o unică ipostasă. Căci singur omul dintre toate cele pământești și cerești a fost creat „după chipul” Celui ce l-a plămădit ca să privească spre El, să-L iubească pe El și să fie inițiat și închinător numai al Lui, iar prin credința, înclinarea și dispoziția față de El să-și păstreze frumusețea”[73].

68 „Capitole despre rugăciune și curăția inimii”, în Grigorie Palama, *Scrieri* II: *Fecioara Maria și Petru Atonitul, prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, p. 251.

69 Or. 38, PG 36, 324; Or. 45, 632.

70 *Despre facerea omului,* cap. XVI, trad. de pr. T. Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 46.

71 Cf. L. Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Remus Rus, EIBMBOR, București, 1999, p. 74.

72 „Cuvânt despre intrarea în Sfânta Sfintelor ...”, în *Ibid.*, p. 209.

73 „Capitole antropologice, psihoteologice și economice”, în *ibid.*, pp. 253-254.

Astfel, intelectul omului depășește în demnitate „cerul", pentru că, în calitate de chip creat al lui Dumnezeu, îl poate cunoaște pe Dumnezeu și, mai ales, poate primi, dacă vrea, „să devină dumnezeu, înălțându-se cu trupul umilinței"[74]. Crearea sa „după chipul" lui Dumnezeu se referă, în viziunea palamită, la natura intelectului pe care o are în comun cu îngerii. Aceștia sunt superiori prin incorporalitate și proximitate față de natura necreată, dar sunt „slujitori" împreună cu oamenii. Superioritatea lor privește „rangul" sau poziția în ordinea creației, în vreme ce omul le este superior ca vocație și finalitate: „Prin urmare, orice altă natură inteligentă e sclavă a Lui împreună cu noi și „după chipul" celui ce a creat-o, chiar dacă sunt mai de cinste decât noi, întrucât sunt în afara unor corpuri și mult mai aproape de natura întru totul necorporală și necreată. (...) Unii dintre aceștia (îngerii) care și-au păzit rangul (taxis) și îndrăgesc lucrul pentru care au fost făcuți, măcar că sunt sclavi împreună cu noi, sunt cinstiți de către noi în ce privește rangul."[75] „Ființa" sau „esența" acestei naturi inteligente este „viața". Însă, spre deosebire de îngeri, viața oamenilor este și „energie" care face ca trupul unit cu sufletul să fie viu și să poată participa la nemurire[76]. „Dar natura inteligentă a îngerilor nu are viața și drept o activitate, fiindcă n-a primit de la Dumnezeu un trup din pământ unit cu ea, ca să primească și o putere făcătoare de viață cu referire la acesta"[77]. Deși viața îngerilor nu este și energie, totuși ei sunt făpturi compuse, întrucât ființa lor admite o calitate contrară: bunătatea sau răutatea, ei nefiind buni decât prin participare[78].

Reflectând lectura din *De Trinitate*, în traducerea lui Maximos Planudes[79], Palama prezintă natura inteligentă și rațională a sufletului și a îngerului ca având o constituție treimică: *nous*, *logos*, *eros*. La om, *intelectul* (*nous*) este privit deopotrivă ca „energie" (activitate noetică) și ca „dynamis", capacitate de a determina activitatea noetică, echi-

74 *Ibid.*, pp. 209-210 și 253-254.

75 *Ibid.*, pp. 254-255.

76 *Ibid.*, p. 267.

77 *Ibid.*, p. 258.

78 *Ibid.*, pp. 258-259.

79 Cf. Rheinhardt Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beiträg zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen, 1997.

valată în limbaj spiritual cu „inima". „Eros"-ul, ca relație a *logos*-ului cu *nous*-ul, reprezintă partea pneumatică a naturii umane care constă în „puterea de a da viață trupului" (*pneuma zoopoion*)[80]. Însă „natura inteligentă și rațională a îngerilor are și inteligență (nous) și rațiune (logos) și dragoste (eros) a inteligenței față de rațiune, dragoste care este și ea din inteligență și coexistă pururi împreună cu rațiunea și inteligența și care ar putea fi numită și duh (pneuma) ca unul care însoțește pururi rațiunea. Dar ea nu are acest duh și ca făcător de viață, fiindcă nu a primit de la Dumnezeu un trup din pământ unit cu ea"[81]. Superioritatea naturii umane față de cea angelică constă în faptul că „natura inteligentă și rațională a sufletului (...) a fost ea singură creată de Dumnezeu după chipul Lui mai mult decât îngerii incorporali"[82]. Omul a respins prin cădere și păcat asemănarea, dar nu a pierdut chipul. Această „demnitate" depășește caracterul incorporal al ființelor angelice, îngerul și sufletul fiind în egală măsură realități incorporale. Prima explicitare a „chipului" și, prin urmare, primul semn al superiorității omului constă în capacitatea de a alege, dar numai dacă este în acord cu pecetea creării sale: „Nimic nu e mai bun decât omul, întrucât poate să delibereze, să ia o hotărâre și prin ea să cunoască și să afle ce e de folos, dar numai dacă își păzește rangul (taxis) și se cunoaște pe sine însuși și pe Singurul mai bun decât el (...). Căci chiar și îngerii, măcar că sunt mai presus de noi prin demnitate, și ei slujesc sfaturilor pentru noi ale Aceluia, „fiindcă sunt slujitori trimiși pentru cei ce vor moșteni mântuirea" (Evr. 1, 14). (...) Și chiar dacă ne sunt superiori în multe, sunt însă unele în care sunt în urma noastră, cum spuneam și vom spune, în ce privește faptul de a fi „după chipul" Creatorului, și din pricina cărora am fost făcuți mai mult decât ei „după chipul" lui Dumnezeu."[83].

Pe lângă libertatea voinței, evocată în același sens și într-o expunere sintetică a Sfântului Ioan Damaschin[84], Sfântul Grigorie Palama intro-

80 *Ibid.*, pp. 266-267 (am păstrat doar una dintre cele două variante terminologice din traducere).

81 *Ibid.*, pp. 266-267.

82 *Ibid.*, p. 267.

83 *Ibid.*, pp. 270-271.

84 *Despre cele două voințe ale lui Hristos*, trad. de pr. Olimp Căciulă, cronologie, note și







Cinul/Ierarhia cerească, detalii, pictură exterioară, absida altarului bisericii Mănăstirii Sucevița, cca. 1596

duce încă trei rațiuni ale faptului de a fi mai mult decât îngerii după chipul lui Dumnezeu:

1. a avea „viața” ca „energie” pentru trup. Prin aceasta, omul format din „esență” și „energie”, ultima fiind manifestarea „esenței” în raport cu trupul căruia îi dă viață, este cu adevărat chipul lui Dumnezeu, incognoscibil ca „esență” și revelându-se pe sine ca „energie”. Trebuie să notăm în acest punct că, potrivit Sfântului Grigore de Nyssa, incognoscibilitatea lui Dumnezeu se reflectă în mod necesar în caracterul incognoscibil al chipului lui Dumnezeu în om, care devine astfel imposibil de definit[85]. Pe de altă parte, crearea „după chipul” se aplică la întregul naturii umane, ceea ce se regăsește explicit și la Sfântul Grigorie Palama, corporalitatea fiind integrată în definirea creării „după chip” a omului, spre deosebire de numeroase interpretări patristice, iar „energia” umană corespunzând „energiei” creatoare a divinității. Am putea spune că sufletul se manifestă ca energie a trupului așa cum Dumnezeu se descoperă pe sine ca lumină necreată. Crearea omului „după chipul lui Dumnezeu” are astfel o dimensiune incarnațională, hristologică[86], și una pneumatologică. În calitate de „chip energetic”, potrivit expresiei lui Flogaus[87], omul reflectă deopotrivă manifestarea lui Dumnezeu în creație prin „cele două mâini” ale sale, cum spunea Sfântul Irineu al Lyonului, prin Hristos și prin Duhul Sfânt, fiind prin urmare „mai mult” decât oglinda trinitară a structurii angelice.

2. a fi menit să stăpânească creația vizibilă, ca reflex al structurii lăuntrice, în care este prezentă facultatea *archikon*[88], în vreme ce îngerii au fost rânduiți să supravegheze creația, după căderea omului. Potrivit Sfântului Ioan Damaschin, „(...) ceea ce este mai propriu sufletului, ceea ce îl deosebește de esența îngerilor, este (...) faptul de a conduce

bibliografie de B. Tătaru-Cazaban, Anastasia, 2004, p. 29.

85 Vezi Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, Ed. Sophia, București, 2006, p. 167.

86 St Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1988, pp. 19-21; „Gregory Palamas”, în C. G. et V. Conticello (ed.), *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe-XIXe siècles)*, Brepols, Turnhout, 2002, p. 170.

87 R. Flogaus, *op. cit.*, pp. 139-154.

88 „Capitole antropologice, psihoteologice și economice”, p. 283.

liber și după propria lui dorință, sau voință, trupul și dorința nerațională, pofta, mânia și mișcarea instinctivă, stăpânind în chip natural trupul, tocmai ca pe un sclav al propriei sale naturi. Pentru aceasta, omul este mai mult decât îngerii în ceea ce privește „chipul lui Dumnezeu". Căci îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân"[89]. Accentul în această viziune cade mai degrabă asupra relației de tipul „stăpân-sclav" dintre suflet și trup, și mai puțin asupra manifestării sufletului ca dătător de viață. Este, de altfel, ecoul interpretării patristice a vocației omului de a fi stăpân în sensul puterii lăuntrice asupra naturii, el nefiind supus „suveranității naturii, ci putând să ia hotărâri potrivit propriei sale judecăți, căci virtutea este independentă, fiind propriul său stăpân"[90]. Vl. Lossky consideră că prin această viziune se afirmă în mod clar preeminența persoanei asupra naturii în ființa umană[91]. Astfel, asocierea, în cazul omului, dintre vocația de a fi stăpân și libertate aduce în planul relației cu îngerul tema raportului dintre libertate și natură: în slujirea îngerului pare a fi mai multă natură decât în „asemănarea" cu Dumnezeu pe care omul o redobândește prin libertatea de a stăpâni natura.

3. a fi creator: „Ar putea spune cineva că, între multe altele, ne arată că suntem mai mult decât îngerii după chipul lui Dumnezeu și caracterul trinitar al cunoașterii noastre, nu numai pentru că este trinitar, ci și pentru că cuprinde orice gen de cunoaștere. Fiindcă noi singuri dintre toate creaturile avem pe lângă facultatea inteligentă și cea rațională și pe cea senzitivă, care fiind unită prin fire cu cea rațională inventează o mulțime extrem de variată de meșteșuguri și științe."[92]. Ecoul direct al acestui argument al superiorității omului în viziunea palamită poate fi regăsit în teologia secolului al XX-lea la părintele Dumitru Stăniloae, potrivit căruia slujirea îngerilor este interpretată ca asistență acordată formei sub care trebuie să se exprime darul creator al omului (pecete a chipului lui Dumnezeu în om): transfigurarea naturii materiale.

89 *Despre cele două voințe ale lui Hristos*, p. 29.

90 Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVI, PG 44, 184B.

91 Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 169.

92 „Capitole antropologice, psihoteologice și economice", pp. 284-285.

Cunoaștere și comuniune: angelologia părintelui Dumitru Stăniloae

Stăpânirea lumii materiale are tocmai sensul de a o transforma într-un receptacol al spiritului, de a permite o comunicare a Duhului prin materie, ceea ce presupune exercițiu, luptă, efort, asceză în vederea redobândirii dimensiunii iconice a lumii. Însoțind această lucrare specifică omului, îngerii își împlinesc puterea cosmică asupra elementelor[93] prin susținerea inspirată a efortului de a face transparentă materia – un transfer diafan din lumea duhurilor netrupești asupra lumii materiale, transfer căruia îi corespunde, în plan uman, reflectarea într-un trup spiritualizat a ființei îngerilor[94]. Acesta este unul dintre aspectele cele mai însemnate ale viziunii părintelui Stăniloae despre îngeri, a căror rațiune de a fi se împlinește în transfigurarea trupurilor, prin care se descoperă, după cum spune și Sfântul Vasile cel Mare, frumusețea dumnezeiască, fiind totodată și o ilustrare a solidarității între spiritual și sensibil.

Un alt aspect al acestei solidarități constă în „transmiterea reciprocă a cunoașterii" între îngeri și oameni. Aici avem contribuția esențială a angelologiei părintelui Stăniloae, obținută prin aplicarea explicită a principiilor teologiei Sfântului Grigorie Palama la interpretarea textelor dionisiene și prin continuarea unei hermeneutici patristice a momentului Înălțării Domnului. Dacă Nașterea este, în viziunea multor Părinți[95], momentul jubilației angelice – Fiul venind într-ajutor și îngerilor neamurilor, care nu mai reușeau în vremea din urmă să-i îndrume pe oameni spre Dumnezeu – Înălțarea este momentul stuporii angelice[96]: deși aud vestea biruinței, adusă cu glas mare de îngerii din cetele mai de jos, mai aproape de pământ, îngerii din ceruri nu-L recunosc pe Fiul care se înalță cu trupul purtător al semnelor păti-

93 TDO, p. 303.

94 TDO, p. 304.

95 Origen, *Hom. in Luc.*, 12; Eusebiu, *Dem. Evang.* IV, 10, PG 22, 277 B; *Com. in Psalm.* 71, PG 23, 808 D; Hilarie din Poitiers, *Com. in Mat.*, VII, 3, PL 9, 955; *Tract. In Psalm.* 2, PL 9, 280 A; cf. Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 45.

96 Iustin Martirul și Filosoful, *Dial.* 36, 4-5; Irineu, *Demonstrarea propovăduirii apostolice*, 84; Ioan Hrisostom, *Serm. Ascens.* 4, PG 50, 449; Eusebiu, *Com. Ps. 23*, PG 23, 224 A.

mirii Sale. Și nu doar aceasta îi umple de uimire, ci mai ales înălțarea naturii umane, asumate de Cuvântul lui Dumnezeu, pe tronul slavei Sale[97]. Înălțarea Domnului este, în această privință, semnul unei noi ordini și pentru îngerii care beneficiau de o cunoaștere superioară. Ei primesc abia atunci revelația deplină a tainei Întrupării și a înțelepciunii infinit variate a lui Dumnezeu. Această cezură în istoria medierilor îngerești este reafirmată și în teologia părintelui Dumitru Stăniloae: „Câtă vreme Dumnezeu stătea mai la distanță, cunoașterea despre El era comunicată în mare parte prin îngeri. Oamenii primeau prin îngeri, care le sunt mai accesibili, o anumită fermitate a intuiției absolutului, încă foarte depărtat spiritual de ei (...). Dar când Fiul lui Dumnezeu ia trup omenesc, Dumnezeirea se revelează prin trăirea și transfigurarea celor omenești într-un mod care nu poate fi experiat sau înțeles de îngeri"[98]. Dar părintele Stăniloae insistă nu atât asupra supremei înălțări a naturii umane în Dumnezeu, cât asupra modurilor de revelare a lui Dumnezeu în planul sensibilității, adică al spiritului întrupat, pe care îngerii nu le pot cunoaște decât în relație cu oamenii. Există o complementaritate între tipul de cunoaștere angelică (revelarea lui Dumnezeu pentru un spirit pur) și tipul de cunoaștere umană definit, poate și după o sugestie balthasariană, ca „estetică spirituală" (revelarea lui Dumnezeu pentru un spirit întrupat)[99], alcătuind împreună „un receptacol deplin al revelării lui Dumnezeu și al valorificării ei"[100]. Pe lângă formele de manifestare divină în sensibil, făcute posibile de Întrupare și vestind îngerilor dimensiunea chenotică și suprem iubitoare a Dumnezeirii, relația directă cu omul prilejuiește totodată fápturilor cerești o apropiere de felul de a fi al spiritului întrupat. Așadar, nu este vorba doar de descoperirea unor aspecte noi, proprii acțiunii divine în lumea materială, ci și de o „comuniune lăuntrică atât de intimă" a îngerilor cu oamenii „încât (aceștia) pot vedea prin ochii oamenilor ca și când ar fi ai lor și pot simți cu oamenii bucuriile și durerile provocate în ei de lumea sensibilă"[101] – o descriere insolită, care pare a

97 Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 59.

98 TDO, p. 289.

99 *Ibid.*, p. 59.

100 TDO, p. 303.

101 TDO, p. 296.

fi în contradicție cu ideea formulată peste câteva pagini (p. 298), atunci când se spune că îngerii „nu cunosc nici chiar gândurile nemanifestate ale oamenilor”[102]; o descriere care poate fi totuși acceptată cel puțin prin contrast (gândindu-ne la cât de insidioasă reușește să fie prezența îngerilor căzuți), cât și pe baza solidarității dintre lumea cerească și cea umană. Am spune că forma supremă de comuniune între îngeri și oameni constă în participarea celor dintâi la bucurie și la durere, ceea ce reprezintă un reflex al sensibilității umane în lumea duhurilor fără de trup. Însă această comuniune are și limite menite să definească cele două regiuni ontologice și să le păstreze diferența în relație: „Îngerii nu sunt capabili, spune părintele Stăniloae, să primească și să trăiască intern această revelare ‘estetică’ (sensibilă) a lui Dumnezeu. Dacă ei ‘văd’ formele sensibile prin care Dumnezeu Se revelează oamenilor, ei văd în primul rând oarecum structura lor internă”[103]. Astfel, finitudinea creaturală a îngerului este dată tocmai de ceea ce îl definește ca superior: intuiția intelectuală. El vede „întâlnirea dintre Dumnezeu și om, o înțelege fără greș, dar rămâne doar la acest înțeles, lipsindu-i capacitatea de a-i gusta savoarea proprie petrecerii sale într-un suflet întrupat. Venirea lui Hristos înseamnă, după cum am spus, o suprimare a distanței, o intensificare a proximității, care nu privește doar fiecare lume în parte, ci se reflectă în relația dintre îngeri și oameni inclusiv prin înclinația acestora de a se apropia de cunoașterea tipic umană, fără a o putea atinge și asuma. În acest sens, părintele Stăniloae se gândește chiar la existența posibilă a unei „capacități intrinseci pentru sesizarea și influențarea lumii materiale, fără ca această capacitate să ajungă până la cea a spiritului uman înrădăcinat în trup”[104], atingând astfel „ipoteza” corpului subtil al îngerilor întâlnită la Părinții greci de până la Dionisie. Dacă trupul este limita dintre cele două lumi, atunci relația dintre ele (care cunoaște forme foarte personale de adecvare reciprocă când ni se vorbește despre îngerul-model) este menită să fie o potențare mutuală: am spune că, potrivit teologiei părintelui Stăniloae, îngerii și oamenii nu se întâlnesc pentru că se aseamănă, ci pentru că vor să se împărtășească de revelația pe care Dumnezeu o rezervă fiecărei

102 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariul la Ioan*, II, 1, PG 73, 224.

103 TDO, p. 299.

104 TDO, p. 296.

lumi. Comuniunea dintre aceste lumi este, în cele din urmă, o vedere în profunzime, o ascensiune lăuntrică, dobândirea unei transparențe depline în viața spirituală, atunci când „prin om se vede îngerul și prin îngerul din om Dumnezeu”[105]. Acest tip de interiorizare a ierarhiei dionisiene, întâlnit în lumea latină la Isaac Stella, dar și la alți autori medievali, tranșează, fără să o spună, disputa privitoare la existența unei tensiuni între „legea” medierii universale dionisiene și experiența directă a Dumnezeirii, care i s-ar opune pe baza unui realism incarnațional. Căci, pentru părintele Stăniloae, ierarhia *trăită* nu marchează o distanță, ci o „sobornicitate lăuntrică”. El recuperează astfel dimensiunea liturgică, esențială pentru înțelegerea angelologiei lui Dionisie în și prin Tradiția Bisericii, îngerii slujind lui Dumnezeu prin însoțirea mistică a omului, și mântuirii acestuia prin contemplarea lucrării lui Dumnezeu în el.

105 TDO, p. 305.

cultul arhanghelilor – surse literare și iconografie

Moldova secolelor XV–XVI

Vlad Bedros

Angelologia, ca direcție particulară a reflecției teologice creștine, are în spațiul răsăritean o tradiție bogată, fapt explicat în mare măsură de permanenta nevoie de sistematizare și supraveghere a unei devoțiuni populare mereu viguroase, dar uneori înclinată spre practici aflate, din perspectiva dogmei ortodoxe, la limita heterodoxiei sau a ereziei.

Acest efort de sistematizare de pe poziții ortodoxe a luat drept reper multitudinea de pasaje scripturale referitoare la apariții angelice. Dificultatea majoră a acestei abordări o constituie însă diversitatea înfățișărilor sub care se prezintă îngerii în viziunile deopotrivă veterotestamentare sau neotestamentare, precum și varietatea impresiilor produse asupra vizionarilor, îngerii părând a fi prin excelență multiformi și manifestându-se, cel mai adesea, sub aspecte înfricoșătoare. Problema crucială a reflecției teologice creștine o constituie așadar natura angelică, a cărei definiție scripturală este *focul* sau *spiritul*[1]. Întrebându-se despre ființa, organizarea și sarcinile îngerilor, teologii nu vor ajunge la un acord deplin, în schimb vor afirma în unanimitate că puterile cerești au un statut median între radical diferitele naturi divină și umană[2]; dacă nu există un consens în ceea ce privește gradul

1 Ps. 103, 4, *qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem* = 104, 4, *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον.*

2 În secolul al II-lea, Teodot afirmă că îngerii sunt un foc inteligibil, diferit de focul

de participare a naturii angelice la materie, există totuși preocuparea de a menține diferențierea dintre îngeri și Dumnezeu, pe de-o parte, și dintre ei și oameni pe de alta[3]. O primă dezvoltare clasică a angelologiei o întâlnim la Pseudo-Dionisie Areopagitul[4] (către 500?), a cărui elaborată taxonomie, bazată pe surse scripturale, dar și pe elemente din tradiția Bisericii[5], reprezintă cea mai cunoscută și mai completă încercare de descriere a ierarhiei cerești. Începând cu secolul al VI-lea, teologia simbolică propusă de acest autor va influența în mod decisiv percepția îngerilor, prin insistența asupra imposibilității înțelegerii lucrurilor divine în mod adecvat și complet, cunoașterea umană fiind

sau lumina materială; ei au trupuri, dar lipsite de formă și corporalitate, în raport cu cele omenești. Metodiu al Olimpului, în secolul al IV-lea, compară natura îngerilor cu cea a sufletului, compoziția ambelor fiind aerul și focul. Tot acum, Macarie cel Mare lansează termenul de trupuri subtile (*λεπτά*), în timp ce Grigorie de Nyssa aparent neagă orice corporalitate a îngerilor, iar Grigorie de Nazianz afirmă că îngerii nu pot fi percepuți decât rațional, întrucât sunt compuși din spiritualitate pură; *apud* Glenn Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, University of California Press: *Transformation of the Classical Heritage* XXXII, Berkley, Los Angeles, Londra, 2001, pp. 1-4.

3 Astfel, preotul Chrysip din Ierusalim (aprox. 405–479), în *Enkomionul* pe care i-l închină Arhanghelului Mihail, deduce natura lui Dumnezeu din Deut. 4, 24 și 9, 3 (foc), respectiv In. 4, 24 (spirit) – identică așadar, în aparență, cu cea angelică; autorul precizează însă că o asemenea concluzie ar fi inacceptabilă, îngerii neputând fi asimilabili cu Dumnezeu nici măcar în cinstire, având în vedere calitatea lor de ființe create; *apud ibid.*, pp. 3-4.

4 René Roques, *L'univers dionysien*: *structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954, pp. 135-167.

5 Spre deosebire de izvoarele biblice, angelologia areopagitică preconizează legi sistematice aplicate ordinelor de îngeri, pozițiile ocupate, precum și acțiunile și interacțiunile fiecărui rang angelic în parte. Astfel, prima triadă radiază dragostea, înțelegerea și înțelepciunea lui Dumnezeu, cea de-a doua dă puterea de conformare la înțelepciune și abilitatea de a depăși ispitele, iar cea de-a treia anunță și explică oamenilor intențiile lui Dumnezeu. (R. Roques, „Introduction", *La Hiérarchie Céleste*, XXI *sqq.*, *Sources Chrétiennes* 58, R. Roques, G. Heil și M. de Gandillac (ed.), du Cerf, Paris, 1958). Această ierarhie este paralelă cu ascensiunea umană spre Dumnezeu, în trei etape: purificare, iluminare, unire cu Dumnezeu. („Angel", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, Oxford University Press, New York, 1991, p. 97).

produsă în cadrul contemplării personale a simbolurilor, între asemenea forme simbolice putând sta și aparițiile îngerilor, oferite reflectării umane în vederea unui efort contemplativ niciodată încheiat.

În opoziție cu tatonările precaute și profunzimea mistică specifice angelologiei, cultul popular a ales o abordare radical diferită a îngerilor, manifestând o preferință aparte pentru arhangheli, dintre aceștia detașându-se puternic figura lui Mihail, îngerul cel mai venerat și care, tocmai datorită acestui fapt, este un personaj bine conturat în hagiografia creștină[6]. Acest cult al îngerilor nu se bazează pe speculațiile teologice, ci se naște spontan prin moștenirea unor credințe ebraice heterodoxe[7] și prin contactul cu unele culte păgâne ale mesagerilor divini, respectiv ale personificărilor forțelor elementare[8]. Venerarea arhanghelilor este o veche practică iudaică, în dependență față de magia iudeo-babiloniană, pe care magii evrei au răspândit-o în lumea mediteraneană, dar care s-a dezvoltat ulterior mai ales în vestul Asiei Mici[9], probabil prin sincretism cu unele culte locale păgâne, astfel încât primul creștinism din acest spațiu a moștenit un veritabil cult al arhanghelilor, în care principalele atribute ale acestor îngeri sunt cele de vindecători și paznici împotriva puterilor oculte; aceste atribute au

6 Ovidiu Victor Olar, *Împăratul înaripat. Cultul Arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, Anastasia, București, 2004.

7 Există o serie de credințe, de factură animistă, în îngeri care controlează fenomenele naturale, exprimate în *Cartea Jubileelor* (aprox. 140-100 î. Hr.), în care se vorbește despre îngerii focului, vântului sau întunericului, sau în *Cartea lui Enoch* (sec. III î. Hr.), unde sunt pomeniți îngerul înghețului și al zăpezii; ele prezintă similitudini cu asocierea Arhanghelului Mihail cu diversele forțe elementare ale naturii (de pildă, în Egiptul copt el preia atribuțiile zeității Nilului de control asupra ploii), sau cu credința că îngerii controlează aceste forțe. Rolul arhanghelilor în superstițiile iudaice din antichitatea târzie este considerabil; *v.* Marcel Simon, *Verus Israel*, de Boccard, Paris, 1948, p. 401 *sqq*.

8 Intensitatea cultului Arhanghelului Mihail la Colossae (Chonae) nu este întâmplătoare, dacă avem în vedere că acest spațiu geografic reprezintă în antichitate o zonă bogată în divinități cărora li se atribuiau puteri asupra fenomenelor naturale.

9 Fapt vădit de dovezi epigrafice, iar după creștinare, de hramurile bisericilor. Louis Robert, *Hellenica: Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquitiés grecques,* 11-12, Impr. A. Bontemps, Limoges, 1960, pp. 432-433.

trezit încă de timpuriu suspiciunea Bisericii, care și-a exprimat deschis dezacordul în ceea ce privește obiceiul invocării îngerilor[10]. Ea nu a putut totuși elimina cu totul venerarea lor, fiind în consecință nevoită să caute și să impună măsura adecvată unui asemenea cult[11].
Astfel, în creștinismul timpuriu, teologii îi privesc pe îngeri nu ca individualități, ci ca manifestări ale acțiunilor lui Dumnezeu, sau îi asociază cu elemente ale naturii[12]. Ierarhia cerească propusă de Pseudo-Dionisie a fost rapid îmbrățișată de Biserică, definiția naturii angelice și a venerării ei adecvate, cuprinsă în acest sistem teologic, rămânând un punct de reper pentru mistica bizantină. În devoțiunea cotidiană însă, a existat o permanentă tendință de uniformizare a cetelor îngerești, fapt încurajat de liturgică și de practica artistică; în cadrul liturgicii, cele nouă ranguri de îngeri sunt rar menționate în totalitate[13], în timp ce în reprezentările vizuale doar prima triadă s-a detașat treptat, ajungând la o iconografie proprie, restul îngerilor fiind înfățișați sub aspectul stereotip al tinerilor înaripați[14]. Această iconografie, deveni-

10 Cyril Mango, „St. Michael and Attis", *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, ΄Δ/12 (1984), p. 61.

11 Încă Sfântul Apostol Pavel, scrindu-le colosenilor, avertizează asupra pericolului pe care îl reprezintă venerarea îngerilor (Col. 2, 18). Mai radical, canonul 35 al Sinodului local din Laodiceea în Phrygia (380) îi anatemizează ca idolatri pe cei care abandonează Biserica și invocă îngerii (*ἀγγέλους ὀνομάζειν*). Teodoret din Cyr (393-466) critică la rândul său „tipica superstiție iudaică", menționând că această boală (*τοῦτο τὸ πάθος*) este endemică în Pisidia, Lycaonia și provinciile învecinate, deci în sud-vestul Asiei Mici; C. Mango, „St. Michael and Attis", pp. 53-54.

12 „Angelo", *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolica, Città del Vaticano, I, 1949; Henri Leclercq, Fernand Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (*DACL*), I/2, Letouzey et Ané, Paris, 1924, 2080-2161.

13 Formulări din rugăciunile Liturghiei au încurajat confuzia dintre serafimi și heruvimi, reprezentați adesea uniform, cu șase aripi și cu mulți ochi, așa cum sunt prezentați, de pildă, în prima rugăciune tainică a anaforalei liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom (*τὰ Χερουβεὶμ καὶ τὰ Σεραφείμ, ἑξαπτέρυγα, πολυόμματα*); liturgica în general a influențat dezvoltarea iconografiei creștine a îngerului și diseminarea ei (vezi G. Peers, *Subtle Bodies*, pp. 48–49).

14 Arta nu s-a lăsat influențată de speculațiile lui Pseudo-Dionisie, nici de bogata

tă tradițională, va fi comentată în secolul al XI-lea de Mihail Psellos[15]. În ceea ce privește figura arhanghelului, aceasta, deși nu ocupă un loc de frunte în scrierile biblice (termenul *arhanghel* lipsește complet din Septuaginta, apărând doar de două ori în Noul Testament – 1 Tes. 4, 16 și Iuda 1, 9), este foarte venerată în tradiția iudaică, mai ales în apocrife, fapt cu bogate repercursiuni asupra cultului creștin. El a receptat chiar și nume ale arhanghelilor, transmise prin intermediul a numeroase talismane, amulete, texte magice și legende; în perioada iudeo-creștină aceste nume apar frecvent în tetrade și hebdomade, dintre care o mare popularitate o are tetrada Mihail, Gavriil, Rafail, Uriil, primii trei primind în cele din urmă și recunoașterea canonică din partea Bisericii. Dintre aceștia, Gavriil, pe care Biblia îl numește doar *înger*, dar apare ca *arhanghel* în apocrife (Qumran – rulourile militare[16], *Evanghelia lui Bartolomeu*[17], *Proto-Iacob*[18], *Apocalipsa lui Moise*[19]), este înfățișat primor-

literatură polemică anti-iudaică, preocupată în special de figura heruvimului, fiind în schimb evidente influențele directe ale descrierilor liturgice; îngerii sunt adesea diferențiați doar prin inscripții, această ambiguitate rămânând permanentă în arta bizantină. În ceea ce privește problema originii iconografiei îngerilor, *v.* C. Mango, „St. Michael and Attis", *passim*, iar, mai recent, Smiljka Gabelić, *Vizantijski i postvizantijski ciklusi Arhanđela (XI-XVII vek). Pregled spomenika*, Belgrad 2004, pp. 17-19, și mai ales G. Peers, *Subtle Bodies*, în special cap. 1, pp. 13-60, cu bibliografie recentă.

15 Kenneth Snipes, „An Unedited Treatise of Michael Psellos on the Iconography of Angels and on the Religious Festivals Celebrated by the Church on Each Day of the Week", *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, John Duffy, John Peradotto (ed.), Arethusa, Buffalo, New York, 1988, p. 200 *sqq*; Psellos afirmă că reprezentarea îngerilor în formă umană subliniază atributul lor de ființe raționale, în timp ce aripile simbolizează tendința lor către ceruri, globusul, viteza cu care se deplasează (într-adevăr, sfera este corpul geometric care atinge planul orizontal într-un singur punct, fiind prin excelență dispusă la mișcare), iar bentița care le strânge părul este interpretată ca simbol al purității și castității.

16 Géza Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Fortress Press, Philadelphia, 1977.

17 Constantin von Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Avenarius & Mendelssohn, Leipzig, 1853.

18 *Ibid*.

19 C. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Avenarius & Mendelssohn, Leipzig, 1866.

dial ca mesager divin, în scrierile lui Efrem Sirul și Ioan Hrisostom, unele legende copte atribuindu-i și funcțiile de intercesor și vindecător; pe de altă parte, Rafail și Uriil sunt mai frecvent întâlniți în literatură decât în artă. În schimb Mihail s-a bucurat de o venerație cu totul specială, reflectată în primul rând de multitudinea de atribute ale sale în devoțiunea populară, de ampla dezvoltare a literaturii referitoare la el, precum și de numărul ridicat de altare închinate lui[20]. Numele său este menționat de două ori în Septuaginta (Dn. 10, 21, respectiv 12, 1), în calitatea sa de intercesor pentru poporul evreu, fiind însă numit simplu, *înger*; în Noul Testament, Mihail apare tot de două ori (Iuda 1, 9 și Ap. 12, 7-9), de această dată în ipostaze războinice, angajat în lupta cu diavolul; și mai frecvente sunt aparițiile sale în literatura apocrifă: în manuscrisele de la Qumran și în *Cartea lui Enoch*[21], în care i se atribuie funcții militare, sau în *Apocalipsa lui Baruch*[22], *Apocalipsa lui Moise* și *Viața lui Adam și a Evei*[23], în care este înfățișat ca protector al poporului ales și principal intercesor al lui; apocrifele Noului Testament confirmă că în epoca timpurie a creștinismului, Arhanghelul Mihail era considerat intercesor și psihopomp, cu timpul adăugându-se atributele de conducător al oștirilor cerești (preconizat încă de *Apocalipsa lui Ioan* și prezent în scrieri apocrife cum sunt *Evanghelia lui Bartolomeu* sau *Apocalipsa lui Pavel*[24]) și de vindecă-

20 Aceste altare sunt în directă legătură cu rolul de vindecător atribuit Arhanghelului Mihail, propagat de scrieri apocrife, de istorii eclesiasatice (în primul rând cea a lui Sozomenos, lib. II, cap. III – Jaques Paul Migne ed., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (*PG*), Paris, 1887, t. LXVII, 939-942), de legende conservate pe papyri greci antici sau în variante copte, ecouri înregistrându-se până târziu, chiar la autori care reprezintă poziția oficială a Bisericii (cum este cazul diaconului Pantaleon, în al său *Enkomion*). Frecvența cea mai mare a altarelor se întâlnește în Asia Mică (Germia, Nikoleia, Chonae – cel mai important) și la Constantinopol. Pentru acest subiect, *v.* Pierre Canivet, „Le Michaelion de Hûarte (V[e] siècle) et le culte syrien des anges”, *Byzantion* 50 (1980), pp. 85-117.

21 Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch. A new English Edition*, Brill: *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 7, Leiden, 1985.

22 Sebastian P. Brock; Jean-Claude Picard, *Testamentum Iobi. Apocalypsis Baruchi Graece*, Brill: *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 2, Leiden, 1967.

23 C. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*.

24 *Ibid*.

tor[25]. Părinții Bisericii vor comenta în cheie figurată funcția militară a arhanghelului, vorbind despre o luptă spirituală; în schimb, funcția de vindecător, în jurul căreia se dezvoltase un întreg cult suspect de heterodoxie, a fost drastic amendată. Astfel, din secolul al IV-lea, Mihail va fi venerat în primul rând în calitatea sa de conducător al oștirilor cerești, primind atributele de *ἀρχιστράτηγος* și *ταξίαρχος*, și aflându-se în centrul unui cult imperial, care propagă ideea că biruința în luptă este asociată cu intervenția arhanghelului. Treptat, Mihail va deveni arhanghelul prin excelență, popularitatea sa ca arhistrateg și protector al împăratului asigurându-i în Bizanț o devoțiune prin care rivalizează cu cei mai venerați sfinți ai creștinismului răsăritean[26].

Astfel, arhanghelii, și în special Mihail, s-au aflat în atenția literaturii religioase creștine răsăritene, ale cărei producții, larg răspândite în arealul de civilizație bizantină, au dat naștere și unor serii de reprezentări artistice; se poate afirma că în cultul creștin (și nu doar în cel bizantin), Arhanghelul Mihail ajunge la un asemenea grad de particularizare încât el atinge dimensiunea hagiografică[27]. Firește, multe date referitoare la percepția arhanghelilor de către Biserică sunt cuprinse în special în lecturile rezervate comemorării lor festive; astfel, pe 6 septembrie se celebrează miracolul de la Chonae[28], pe 8 noiembrie, soborul Arhanghelilor Mihail și Gavriil[29], iar pe 26 martie și 13 iulie, soborul Arhanghelului Gavriil. Din acest punct de vedere, cea mai completă selecție de texte se află în volumele aferente acestor date ale calendarului bisericesc din *Velikĭia Minei Četĭi*, ampla compilație datorată mitropolitului Macarie al Moscovei, care a păstorit în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Aici este cuprins, pentru prăznuirea Soborului Arhanghelilor, și cel mai

25 Johannes Peter Rohland, *Der Erzengel Michael Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelkultes*, Brill: *Beihefte der Zeitschrift fur Religions und Geistesgeschichte* 19, Leiden, 1977.

26 S. Gabelić, *Ciklus arhanđela*, p. 20-30.

27 *Ibid*., p. 140.

28 Hyppolite Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1902, pp 19–20; *Velikĭia Minei Četĭi, septiabrî 1-13*, Sankt Petersburg, 1868, 283-306.

29 H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 203–204; *Velikĭia Minei Četĭi, noiabrî 1–12*, 233-282.

detaliat și semnificativ text bizantin referitor la minunile arhanghelilor, *Διηγήσις θαυμάτων τοῦ παμμεγίστου ἀρχαγγέλου Μιχαήλ* (Povestire despre minunile preamăritului Arhanghel Mihail), datorat lui Pantaleon, diacon și *chartophylax* al Marii Biserici, din secolul al IX-lea[30], text inclus de către Migne, în traducere latină, în volumul CXL al *Patrologiei grecești*[31], și care oferă detalii referitoare la peste treizeci de astfel de minuni. În afara acestei ample omilii, producția literară bizantină mai înregistrează și un număr de *enkomia*, dintre care cel mai vechi este opera preotului Chrysip din Ierusalim, autor din secolul al V-lea[32], la care se adaugă cel scris de Sf. Clement al Ochridei[33] (sec. IX–X), în care sunt descrise zece apariții ale arhanghelului, cele aparținând lui Nicetas Choniates[34] (sec. XII), descriind douăzeci de apariții și minuni, patriarhului Sofronie al Ierusalimului[35] (sec. VII), lui Mihail Psellos[36]

30 *Εγκυκλοπαιδικόν λεξικόν Ελευθερουδάκη*, X, Οίκος Ελευθερουδάκης, Atena, 1930, p. 44; Mango a datat acest text în a doua jumătate a secolului al IX-lea – C. Mango, „The Date of the Studius Basilica at Istambul", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 4 (1978), 115-122.

31 „Pantaleonis diaconi et chartophylacis Magnae Ecclesiae Narratio miraculorum maximi archangeli Michaelis", *PG* 140, col. 573B-592B; traducerea latină s-a făcut după Cod. Gr. Nan. 308, un exemplar înrudit (deși apar și unele deosebiri) cu Cod. Graec. Synod Mosquensis 171, care a stat la baza variantei din *Velikĭia Minei Četĭi;* arhim. Vladimir (Vasilii Filantropov), *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, I *Rukopisi grecheskie*, Moscova, 1894, p. 548.

32 Antonios Sigalas, „Χρυσίππου πρεσβυτέρου, εγκώμιον εις τον Αρχάγγελον Μιχαήλ", *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 3 (1926), 88-93, cu emendări ale lui I. Sikourtes, *Byzantinische-neugriechische Jahrbücher*, 7 (1928-1929), p. 199-200 și A. Sigalas, *Texte und Forschungen zur Byzantinische-neugriechische Philologie*, 20 (1937), pp. 110-111.

33 Iordan Ivanov, *Bălgarski starini iz Makedoniia*, Sofia, 1970 – „Pohvalno slovo na Mihaila i Gavrila ot Klimenta Ohridski", cu fotocopii ale manuscrisului; textul apare și în *Velikĭia Minei Četĭi, noiabrî 1-12*, pp. 237-241, 282.

34 Nicetas Choniates, *Opera omnia, Laudatio sanctorum archangelorum Michaelis et Gabrielis*, *PG* 140, 1221-1246.

35 Sophronius hierosolymitanus patriarcha, *Orationes, Sanctorum Archangelorum et Angelorum coeterarumque coelestium Virtutum Enkomion*, *PG* 87, 3315C-3322C.

36 *Michaellis Pselli scripta minora magnum partem adhuc inedita*, Eduard Kurtz, Franz Drexl (ed.), I, Vita e pensiero, Milano, 1936, p. 120-141, „Τοῦ αὐτοῦ, εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ".

(sec. XI), care menționează cincisprezece minuni ale arhanghelului, îndeosebi vindecări, lui Theophanes Kerameus, episcopul Taorminei din Sicilia[37] (sec. XI), dedicat în întregime doborârii lui Satan de către arhistrateg, și, nu în ultimul rând, diaconului Pantaleon[38], care dovedește astfel o preocupare aparte pentru figura arhanghelului, menționând din nou multe minuni și apariții pentru a ilustra atributele acestuia, care fac obiectul laudelor autorului. Un impresionant număr de apariții și minuni sunt relatate de literatura coptă și siriacă[39], dar circulația ulterioară a acestor texte nu cuprinde aria de interes a cercetării de față. În schimb, printre sursele referitoare la minuni ale arhanghelului se numără și legende privind alte persoane și evenimente (de pildă *Viața sfântului Nicolae din Sion*[40] ori *Povestea căderii Babilonului*[41]), omilii care interpretează evenimente biblice ca fapte ale arhanghelilor (cum sunt predica lui Theodor Studitul (sec. IX) pentru praznicul Puterilor Cerești[42], sau cea atribuită lui Ioan Hrisostom, pentru Soborul Arhanghelilor[43]), sau pasaje din opere bizantine de isto-

37 Theophanes Cerameus, archiepiscopus tauromenitanus, *Homilia XLVIII, Dicta est in festo principis militiae S. Michaelis*, *PG* 132, 867C-883B.

38 Pantaleon diaconus, *Enkomion in maximum et glorisissimus Michaelem coelestis militiae principem*, *PG* 98, 1259D-1266B.

39 *Saint Michael the Archangel. Three Encomiums by Theodosius, archbishop of Alexandria, Severus, patriarch of Antioch, and Eustathius, bishop of Thrake*, Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (ed.), Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londra, 1894; *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*, Caspar Detlef Gustav Müller (ed.), Secretariat du Corpus SCO: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 225-226; *Scriptores Coptici*, 31-32, Louvain, 1962.

40 *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Ihor Ševčenko, Nancy Patterson Ševčenko (trad.), Hellenic College Press: *Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources* 10, Brookline, Massachusetts, 1984.

41 Emile Amélianeau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, II, Ernest Leroux, Paris, 1888, pp. 97 *sqq*, 152 *sqq*, 255-263; cf J. P. Rohland, *Der Erzengel Michael*, 109-112.

42 Theodorus Studita, *Opera omnia, Oratio VI, In coelestium coetum (In sanctos angelos)*, *PG* 99, 729C-748A; cf. François Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca, seu Elenchus vitarum sanctorum* (*BHG*), ed. Société des Bollandistes, Bruxelles, I, 1895, pp. 40–43.

43 Joannis Chrysosotomus, *Opera omnia, In synaxin archangelorum*, *PG* 59, 755.

rie ecleziastică[44] și chiar din istorii, cum este cea a lui Skyllitzes[45]. După cum se poate observa, sursele literare ale reprezentărilor minunilor arhanghelilor, adeseori atribuite nediferențiat lui Mihail, sunt deosebit de variate și numeroase. După cum era de așteptat, problema circulației lor este departe de a fi elucidată, cu atât mai mult cu cât tradiția manuscrisă este la rândul ei amplă și mai ales poliglotă, multe texte cunoscând o răspândire prin traduceri în slavonă. Din acest punct de vedere, cazul țărilor române este unul simptomatic; pentru intervalul cronologic care face obiectul studiului de față, nu sunt atestate pe teritoriul românesc în general (înlăturând așadar *ab initio* orice separare a realităților culturale muntenești și moldovenești) decât versiuni slave ale câtorva dintre opusurile bizantine enumerate mai sus. Evident, în absența unui studiu comparat al acestor manuscrise slavo-române cu prototipurile lor slavone, pe de-o parte, și cu originalele grecești, pe de alta, nu putem preciza încă modul în care au pătruns aceste scrieri în cultura noastră, nici nu știm în ce măsură se apropie variantele locale române de cele alese de editorii originalelor.

În orice caz însă, putem fi încredințați că una din sursele fundamentale referitoare la minunile arhanghelului, *Povestirea* lui Pantaleon, a circulat pe teritoriul român, într-o variantă mediobulgară, fiind inclusă într-un Sbornic din prima jumătate a secolului al XVI-lea, provenind din Țara Românească[46] (Biblioteca Academiei Române – BAR – ms. sl. 298, ff. 113ᵛ-117ᵛ). În plus, românii citeau în versiuni slave și alte materiale omiletice referitoare la arhangheli: *Cuvânt de laudă celor fără de trup Mihail și Gavriil, alcătuit de Climent episcopul* (BAR ms. sl. 301, ff. 221ᵛ-225[47]; 302,

44 Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, *PG* 67, 939C-942C; Nicephorum Callistus, *Ecclesiasticae Historiae*, lib VII, cap. L, *PG* 145, 1330B.

45 Joannes Scylitzes, *Breviarum historicum*, *PG* 122, 415A-B.

46 Petre P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din biblioteca Academiei R.P.R.*, I, Ed. Academiei R.P.R., București, 1959, pp. 397-400; *Pantoleona diakona velikîia crkve, povest čudesm velikago i ves slavnago Mihaila arhistratiga* [A lui Pantoleu (sic) diacon al Marii Biserici, Povestea minunilor marelui și atotslăvitului arhistrateg Mihail], incipit: *Velici i mnodzi i različni… cf.* incipit latin *Magnae et multae et variae sunt…* (*PG* 140, 573B), respectiv cel grec *Μεγάλαι καὶ πολλαί καὶ ποικίλαι…* (*BHG*, II, s.v. *Michael*, 3).

47 P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, II, Ed. Academiei Române, București, 2003, pp. 9–16; provine din

ff. 154-158v[48]), *Povestire despre minunile arhistrategului Mihail* – autor neprecizat (BAR ms. sl. 152, ff. 9v-14[49]), *Povestire despre minunile arhistrategilor Mihail și Gavriil în lăcașul de la Sfântul Munte, numit Dochiariu* (BAR ms. sl. 152, ff. 14-18v; 312, ff. 262-274[50]; 327, ff. 439v-445v[51]), *Povestirea descoperirii preacuviosului părintelui nostru Arhip, trăitorul în pustie și priveghetorul întru tot slăvitului și cinstitului lăcaș al arhanghelului Mihail, de la Konieh* (BAR ms. sl. 301, ff. 8-14v), *Cuvânt la soborul celor fără de trup* – autorul nefiind menționat (BAR ms. sl. 301 ff. 203v-215v; 302, ff.141-150v), *Cuvânt la soborul sfântului arhistrateg Mihail* – nu se indică autorul (BAR ms. sl. 75, ff. 176v-178[52]), *Cuvânt din cărți sfinte și despre puterile cerești* – din nou anonim (BAR, ms. sl. 298); există de asemenea și omilii al căror conținut atinge tangențial problema mai amplă a minunilor arhanghelilor, ca de pildă *Al celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului: Cuvânt despre prorocii Iona și Daniil și despre cei trei copii și despre pocăință, a fost rostit la intrarea în sfântul post*[53] (BAR ms. sl. 73, ff. 166v-175v), *Al celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului:*

Țara Românească, este scris în slavona de redacție sârbească. Incipit: *Nasta praz(d)noljubci...* ; datat în sec. XV.

48 *Ibid.*, pp. 16-26; provine din Moldova, este scris în slavona mediobulgară. Incipit: *Nasta praznoljubci...*; datat în sec. XV.

49 P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave*, pp. 200-210; provine de la Mănăstirea Neamț, fiind scris chiar acolo, în slavona de redacție sârbească. Incipit: *Vî carstvo Nikifora Votaniata...*; datat în sec. XV.

50 P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave*, pp. 60-62; provine din Țara Românească, scris în slavona de redacție sârbească. Incipit: *Vî carstvo Nikifora Votaniata...*; datat în sec. XVI-XVII.

51 *Ibid.*, p. 90–95; provine din Țara Românească, scris în slavona de redacție sârbească. Incipit: *Vî carstvo Nikifora...*; datat sec XVI. De remarcat faptul că acest incipit, omniprezent în variantele locale, nu se potrivește cu cel din manuscrisul grec cod. Athon. Dochiar. 95, din secolul al XVI-lea: *Λαμπρά μὲν ἑορτή καὶ πανήγυρις σήμερον...*; conf. *BHG*, II, s.v. *Michael et Gabriel archangeli*, B.

52 P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave*, pp. 95-99*; Evanghelie cu învățături*, de la sfârșitul sec. XVI.

53 *Ibid.*, pp.88-92; *Sbornic* scris probabil în Țara Românească, în slavona mediobulgară, datat în sec. XV.

Cuvânt precum că acelui care nu-și face singur rău, nimeni nu-i poate dăuna și Poveste despre cei tineri[54] (BAR ms. sl. 308, ff. 62^{v}-83), *Al preacuviosului părintelui nostru Efrem Sirul, Despre prorocul Daniil și despre cei trei coconi și despre cei ce spun că vremea este rea și nu ne putem mântui* (BAR ms. sl. 302, ff. 209^{v}-211bis), *Al lui Chiril, arhiepiscopul Alexandriei: Cuvânt la săvârșirea din viață a celor trei sfinți coconi și a lui Daniil prorocul* (BAR, ms. sl. 302, ff. 211bis-214^{v}) și *Al lui Grigore al Nyssei, Cuvânt în care (se spune): „Și iată îngerul s-a arătat în vis lui Iosif, zicând «Scoală-te, ia pruncul și pe mama Lui și fugi în Egipt și stai acolo până ce-ți voi spune»”* (BAR ms. sl. 301, ff. 547^{v}-551; 302, ff. 283^{v}-286^{v}). O importanță aparte o au textele cărților de cult, mai ales antologhioanele cu slujbe de sfinți, printre care și cea a soborului arhanghelilor (BAR ms. sl. 115[55]; 252[56]; 253, ff. 6-18[57]; 273, ff. 28-66^{v}[58]; 280, ff. 73-99^{v}[59]), mineiele, care cuprind și ele de obicei asemenea slujbe, dimpreună cu un material omiletic rămas încă necercetat (BAR ms. sl. 257[60], 258[61], 264[62], 278[63], 287[64],489[65]), și cărțile de rugăciuni, care reflectă gradul de venerare a arhanghelilor (BAR ms. sl.

54 P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave*, pp. 49-53; manuscrisul provine din Țara Românească, este scris în slavona de redacție sârbească și este datat în sec. XVI.

55 P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave*, p. 142, scris în slavona mediobulgară, provine din Moldova, datat în sec. XVI.

56 *Ibid*., pp. 350-351, slavonă mediobulgară, provine din Transilavania, datat în sec. XVI.

57 *Ibid*., p. 352, slavonă de redacție sârbească, provine din Țara Românească, datat sfârșit în sec. XVI–început de sec. XVII.

58 *Ibid*., p. 373, slavonă mediobulgară, provine din Țara Românească, datat în sec. XVI.

59 *Ibid*., pp. 375–376, slavonă mediobulgară, provine din Moldova, datat în sec. XVI.

60 *Ibid*., p. 355, slavonă sârbească, provine din Țara Românească, datat în sec. XV–XVI.

61 *Ibid*., p. 355, slavonă sârbească, provine din Țara Românească, datat în sec. XVI–XVII.

62 *Ibid*., p. 359, slavonă sârbească, provine din Țara Românească, datat în sec. XVI.

63 *Ibid*., p. 373, slavonă mediobulgară, provine din Țara Românească, datat în sec. XVI.

64 *Ibid*., p. 385, slavonă sârbească, provine din Țara Românească, datat în sec. XVI.

65 P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave*, pp. 319-320, slavonă mediobulgară, provine din Moldova, datat în sec. XVII, ante 1628.

215[66], 219[67], 415[68], 549[69]). Un interes particular îl prezintă frecvența unui *Canon de rugăciune împreună a Treimii, Arhanghelului, Înainte mergătorului, lui Nicolae și Născătoarei de Dumnezeu*, cu atât mai mult cu cât acest text, dimpreună cu *Cinstitul paraclis al Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil*, este inserat într-o *Psaltire* din 1579[70] (BAR ms. sl. 103, ff. 141v-145 – Paraclisul[71], 145v148 – Canonul[72]).

Problema circulației acestei literaturi de certă obârșie bizantină pe teritoriul românesc se înscrie în discuția mai amplă legată de natura relațiilor dintre cultura noastră și Bizanț, atingând de asemenea un aspect conex al acestei discuții, respectiv relațiile eclesiastice dintre cele două civilizații, întrucât suntem în fața unor texte a căror pătrundere a fost eminamente legată de activitatea centrelor spirituale ale statelor române, în cadrul unor relații preferențiale cu anumite focare de iradiere a influenței bizantine pe căi religioase și artistice.

În finalul acestei succinte prezentări a problemelor legate de sursele reprezentărilor minunilor arhanghelilor în arta moldovenească, merită atenție o ipoteză referitoare la circulația unui text fundamental pentru acest ciclu hagiografic, omilia lui Pantaleon *Povestire despre minunile preamăritului arhanghel Mihail*. Acest text, pentru a cărui amplă răspândire stau mărturie șase manuscrise în biblioteca din Paris și paisprezece la Vatican[73], a fost publicat într-o versiune latină de Migne, dar și în

66 P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave*, p. 310.

67 *Ibid*., pp. 316-318, slavă mediobulgară, provine din Moldova, datat în sec. XVI.

68 P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave*, pp. 226-229, slavonă mediobulgară, provine din Țara Românească (copist: monahul Theoctist), datat în sec. XVI.

69 *Ibid*., pp. 397-399, slavonă mediobulgară, provine din Moldova datat în sec. XVII.

70 P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave*, pp. 130-133, din Moldova.

71 Acesta reapare în ms. sl. 549, ff. 60–67v.

72 Acesta reapare în ms. sl. 219, ff. 47–51; 415, ff. 207v-213; 549, ff. 89-94, fiind însoțit de un *Canon de rugă către îngerul păzitor* (în ms. sl. 219, ff. 30v-35; 415, ff. 213-219), canon care apare separat în ms. sl. 215, ff. 244v–248; în ms. sl. 415, f. 224, li se adaugă și o *Rugăciune către îngerul său*.

73 C. Mango, „St. Michael and Attis”, p. 47, n. 15; F. Halkin, *Inédites byzantines d'Ochrida, Candie et Moscou, Subsidia Hagiographica 38*, Bruxelles, 1963, p. 147.

greacă, fragmentar din păcate, de către François Halkin[74]; această versiune greacă este de fapt un manuscris identificat de eruditul bollandist la Ohrida, (ms. 50). Lucrul nu este lipsit de importanță, având în vedere faptul că altă scriere referitoare la minunile arhanghelilor provenind din biblioteca ohridană și, de această dată, redactată chiar în acest sediu arhiepiscopal, *Enkomionul* sfântului Clement, s-a bucurat de o circulație bine atestată în țările române (vezi supra), fiind copiată chiar în Moldova, în secolul al XV-lea (BAR ms. sl. 302, ff. 154-158[v]). Pe de altă parte, posibilele legături canonice ale Bisericii Moldovei cu Ohrida[75] – o

74 F. Halkin, *Inédites byzantines* – Ohrid Ms. 50, *Homélie pour la fête des anges*.

75 Legături reflectate de tradiția românescă și în sprijinul cărora poate fi invocat un schimb de scrisori între Ștefan cel Mare și titularul contemporan al scaunului ohridan, Dorotei, corespondență descoperită de slavistul rus Viktor Grigorović și publicată de el în *Vremennik imperatorskago moskovskago obščestva istorii i drevnostei rosiĭskih* din 1850, iar ulterior de Vladimir Kačanovskij în *Starine* al Academiei croate, în 1880, și de Ștefan-Stoica Nicolaescu în *Documente slavo-române cu privire la relațiile Țării Românești și Moldovei cu Ardealul în secolele XV–XVI*, București, 1905, pp. 126-129; în traducere românească, scrisorile au fost publicate în *Magazinul istoric pentru Dacia*, I (1845), pp. 277-278. Originalitatea corespondenței a fost contestată de Ioan Bogdan, „Corespondența lui Ștefan cel Mare cu arhiepiscopul de Ohrida, an 1456/57", *Buletinul Comisiei Istorice a României*, I (1915), pp. 106-122, dar, în viziunea altor învățați – Jurdan Trifonov, Ivan Snegarov – legăturile moldo-ohridane reprezintă o certitudine. Un adversar al ipotezei dependenței de Ohrida a fost Michel Laskaris – „Joachim métropolite de Moldavie et les relations de l'Église moldave avec le Patriarcat de Peć et l'archevêché d'Achris au XV[e] siècle", *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine*, XIII (1927), pp. 129-159; apropiat de poziția sa este și articolul lui Răzvan Theodorescu, „Implications Balkaniques aux débuts de la Métropole de Moldavie. Une hypothèse", *Revue Roumaine d'Histoire*, 25/4 (1986), pp. 267–286. În 1947 Alexandru Elian lua însă o poziție favorabilă ipotezei dependenței ierarhice, măcar nominale, de Ohrida, printr-o comunicare făcută în 1947, al cărei text mi-a fost accesibil prin amabilitatea domnului prof. Șerban-Nicolae Tanașoca, în prezent domnia sa pregătind o ediție a acestuia; cf. A. Elian, „Legăturile Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopole și cu celelalte Biserici ortodoxe", *Biserica Ortodoxă Română*, 62 (1959), p. 910. Elian face în primul rând o drastică respingere a argumentelor cu care I. Bogdan încercase să infirme autenticitatea corespondenței lui Ștefan cel Mare, iar apoi argumentează că Teoctist va fi fost hirotonit la Peć, dar, în virtutea trecerii, cel mai

ipoteză tot mai puțin reevaluată[76] – ar fi putut favoriza pătrunderea, alături de opusculul sfântului Clement, și a scrierii diaconului Pantaleon, a cărei circulație în Țara Românească în acest interval este sigură (BAR ms. sl. 298, ff. 113v-117v). Din nefericire, în așteptarea edițiilor textelor slavo-române și a paralelelor cu originalele grecești, suntem constrânși să ne limităm la conjecturi în privința circulației manuscriselor. Situația se complică în ceea ce privește materialul euchologiilor și cărților de slujbă; deși este atestată existența în Moldova a unui *Paraclis* al arhanghelilor încă din ultimul sfert al veacului al XVI-lea, deși rugăciuni adresate lor sau slujbe pentru zilele dedicate puterilor cerești de calendarul Bisericii, apar în manuscrise încă din secolul al XV-lea, nu putem totuși să evaluăm nivelul interferenței liturgicii și devoțiunii cu practica artistică, întrucât, datorită schimbărilor intervenite în slujirea Bisericii, se impune precauția de a cerceta textele vechi, care adeseori pot prezenta variante diferite față de practica liturgică actuală.

târziu în 1459, a acestui scaun sub ascultarea Ohridei, Moldova intră în orbita fostei Iustiniane Prima, fapt dovedit de includerea lui Prohor în pomelnicul de la Bistrița, în cadrul căruia el este singurul ierarh străin. Sub succesorii lui Dorotei, îndeosebi sub Prohor, Ohrida va cunoaște o înflorire deosebită a culturii slavone. Chiar dacă după 1557, prin reînființarea Patriarhatului de Peć/Ipek, situația se înrăutățește, Ohrida își păstrează dependențele canonice devenite tradiționale (inclusiv Moldova), care se găsesc chiar confirmate de ceilalți mari ierarhi ai epocii – patriarhii Constantinopolului și Alexandriei. Existența unor legături între Moldova și Ohrida mai târziu, în secolul al XVI-lea, a fost evidențiată de Mihai Maxim, în articolul „Les relations des Pays roumains avec l'archevêché d'Ohrid à la lumière de documents turcs inédits", *Revue des Études Sud-Este Européenes*, XIX/4 (1981) p. 653-671. Pentru o istorie a arhiepiscopiei de Ohrida, I. Snegarov, *Istorija na Ohridskata arhiepiskopija-patriaršija ote padaneto i pode turcite do nejnoto uniščoženie (1439-1767)*, Pečatnica P. Gluškov, Sofia, 1932.

76 Este cunoscută disputa în jurul pretinsei autocefalii a Moldovei în intervalul de după Conciliul din Ferrara-Florența, ipoteză căreia i s-a contrapus o posibilă dependență de Patriarhia ecumenică; v. Liviu Pilat, *Între Roma și Bizanț. Societate și putere în Moldova (secolele XIV–XVI)*, Iași, 2008, cap. 2.2 „Autocefalia", pp. 357-386, *cf.* Dan Ioan Mureșan, „Bizanț fără Bizanț? Un bilanț", *Studii și Materiale de Istorie Medie*, XXVI (2008), pp. 285-324.

Ciclurile minunilor arhanghelilor păstrate din arta secolului al XVI-lea în Moldova

MĂȘCĂTEȘTI: Icoana Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil (1525-1527) **[fig. 1].** Donația vistiernicului Teodor, provine de la biserica din Mășcătești, județul Neamț. (Laterala stângă) Soborul Sfinților Arhangheli, Scara lui Iacov, Pocăința lui David, Lupta lui Iacov cu îngerul, Viziunea sfântului împărat Constantin (I), Oprirea lui Valaam; (laterala dreaptă) Filoxenia lui Avraam, Daniil în groapa cu lei, hrănit de înger, Viziunea lui Iisus Navi, Cei trei tineri în cuptor, Distrugerea armatei asiriene, Miracolul de la Chonae.
HUMOR: Icoana Sfântului Arhanghel Mihail, al doilea sfert al secolului al XVI-lea **[fig. 2].** Din registrul icoanelor împărătești al iconostasului bisericii mănăstirii. Scene: (laterala stângă) Filoxenia lui Avraam, Cei trei tineri în cuptor, Viziunea Sfântului împărat Constantin (II), Viziunea lui Iisus Navi, Lâna lui Ghedeon, Miracolul de la Chonae; (laterala stângă) Soborul Sfinților Arhangheli, Pocăința lui David, Daniil în groapa cu lei, hrănit de Avacum adus de înger, Scara lui Iacov, Viziunea Sfântului împărat Constantin (I), Oprirea lui Valaam.
HUMOR: Gropnița bisericii mănăstirii, 1535, frescă. (Peretele vestic) Filoxenia lui Avraam, Soborul Sfinților Arhangheli, Distrugerea armatei asiriene **[fig. 3],** Scara lui Iacov; (turnul scării către tainiță) Oprirea lui Valaam, Lupta lui Iacov cu îngerul; (peretele nordic) Pocăința lui David; (peretele estic) Miracolul de la Chonae, Lâna lui Ghedeon, Viziunea lui Iisus Navi **[fig. 4],** Viziunea Sfântului împărat Constantin (II), Cei trei tineri în cuptor **[fig 5];** (glaful ferestrei sudice) Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise **[fig. 6],** Daniil în groapa cu lei, hrănit de înger.
MOLDOVIȚA: Exonarthexul bisericii mănăstirii, 1537, frescă. Miracolul de la Chonae, Filoxenia lui Avraam, Soborul Sfinților Arhangheli, Viziunea Sfântului împărat Constantin (I) **[fig. 7],** Pocăința lui David, Oprirea lui Valaam, Cei trei tineri în cuptor, Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise, Viziunea Sfântului împărat Constantin (II) **[fig. 8],** Viziunea lui Iisus Navi, Lâna lui Ghedeon, Distrugerea armatei asiriene, Miracolul de la Dochiariu.
NEAMȚ: Gangul de intrare, Frescă, cu repictări masive din secolul al XIX-lea. Distrugerea armatei asiriene, Filoxenia lui Avraam, Viziunea lui Iisus Navi, Viziunea lui Agar în deșert, Sfântul Gheorghe înviind boul lui Glykerios, Scara lui Iacov, Pocăința lui David, Oprirea lui Valaam, Anapeson, Minunea de la Chonae, Soborul Sfinților Arhangheli, Viziunea Sfântului împărat Constantin (I).
SUCEVIȚA: Exonarthexul bisericii mănăstirii, cca 1596, frescă. Scara lui



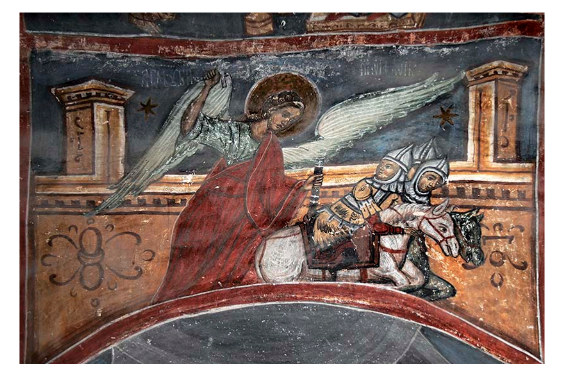
[fig. 1] Icoana Sfinților Arhangheli, Mășcătești, Muzeul Mănăstirii Secu



[fig.2] Icoana Sfântului Arhanghel Mihail, iconostasul bisericii Mănăstirii Humor

Iacov, Lupta lui Iacov cu îngerul, Pocăința lui David, Viziunea lui Iisus Navi, Îngerul îl împiedică pe împăratul Egiptului să se căsătorească cu Sara, Îngerul îi arată împăratului Iustin (sic) Sfânta Sofia **[fig. 9],** Filoxenia lui Avraam, Distrugerea Sodomei și Gomorei **[fig. 10],** Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise, Potopul, Cei trei tineri în cuptor, Oprirea lui Valaam, Distrugerea armatei asiriene, Eliberarea Sfântului Petru.
SUCEVIȚA: Icoana Sfântului Arhanghel Mihail, Sfârșitul secolului al XVI-lea – începutul secolului al XVII-lea (perioada domniei lui Ieremia Movilă, 1595-1606) **[fig. 11].** (Rama stângă) Soborul Sfinților Arhangheli, Scara lui Iacov, Lupta lui Iacov cu îngerul, Pocaința lui David, Viziunea lui Iisus Navi; (rama dreaptă) Potopul, Filoxenia lui Avraam, Viziunea lui Constantin (I), Cei trei tineri în cuptor; (rama superioară) Urcușul lui Moise pe muntele Nebo, Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise.

Ciclurile moldovenești ale minunilor arhanghelilor se remarcă prin selecția deosebit de unitară și constantă în timp, astfel încât, la sfârșitul secolului al XVI-lea, în ciuda unor sensibile schimbări, poate fi recunoscut un nucleu de scene veterotestamentare care alcătuiesc un fel de structură obligatorie în articularea seriei, lucru ce ar putea presupune existența unei surse literare comune, utilizată pe parcursul întregului interval. Astfel, *Soborul Sfinților Arhangheli* (absent doar în fresca de la Sucevița), *Filoxenia lui Avraam*, *Oprirea lui Valaam*, *Viziunea lui Iisus Navi* **[fig. 4],** *Pocăința lui David*, *Cei trei tineri în cuptor* **[fig. 5]** și *Minunea de la Chonae* reprezintă scene obligatorii, prezente în variante iconografice stabile atât în ciclurile murale cât și în cele de icoane. Este vorba de scene cu o mare frecvență și în ciclurile bizantine, ilustrând momente din Vechiul Testament care au fost încă din timpuri străvechi puse în relație cu arhanghelii, cu Mihail în special. Scene cu o frecvență din nou mare, dar nu omniprezente, sunt *Distrugerea armatei asiriene* **[fig. 3]**, *Daniil în groapa cu lei*, *Lâna lui Ghedeon*, *Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise* **[fig. 6]**, *Scara lui Iacov* și *Lupta lui Iacov cu îngerul*. Preferința pentru temele desprinse din Legea Veche este din nou vădită, completarea nucleului principal cu aceste subiecte secundare dând naștere unor variante de ciclu de-a lungul celui de-al doilea sfert al secolului al XVI-lea, în timp ce la sfârșitul veacului se face simțită o tendință enciclopedistă, ciclul mural de



[fig. 3] Distrugerea armatei asiriene, gropnița bisericii Mănăstirii Humor



[fig. 4] Viziunea lui Iisus Navi, gropnița bisericii Mănăstirii Humor



[fig. 5] Cei trei tineri în cuptor, gropnița bisericii Mănăstirii Humor



[fig. 6] Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise, gropnița bisericii Mănăstirii Humor

la Sucevița cuprinzând toate aceste teme tradiționale moldovenești[77].
În al doilea rând, se observă că la sfârșitul secolului își fac apariția o serie de teme noi, fără precedent în pictura din Moldova, unele dintre ele, în schimb, deosebit de populare în mediul rusesc[78], a cărui influență asupra Moldovei la sfârșitul secolului al XVI-lea este cunoscută[79]. În această serie se înscriu reprezentările *Potopului*, *Distrugerii Sodomei și Gomorei* **[fig. 10],** Împiedicării *împăratului Egiptului să o ia de soție pe Sara*, *Urcușului lui Moise pe Nebo* și *Eliberării lui Petru din temniță*.
O a treia observație se leagă de interdependența acestor cicluri, nu numai prin selecția iconografică dar și prin vehicularea unor scheme iconografice înrudite, ceea ce conferă un puternic aer personal, original, acestor ilustrări.
În fine, cea mai puternică notă de originalitate a acestor cicluri ale Arhanghelilor este integrarea revelațiilor Sfântului împărat Constantin printre minunile lor[80] **[fig. 7 și 8],** gest iconografic înrudit probabil prin semnificație cu tema *Cavalcadei Sfinților militari* reprezentată în narthexul de la Pătrăuți[81], în atmosfera de „cruciadă orientală"[82] care a domnit la curtea

77 Marina-Ileana Sabados, „La peinture d'icônes au temps de Pierre Rareș", *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Série Beaux-Arts*, t. XXXI (1994), pp. 44-48; *idem*, „Iconografie și stil în pictura din Moldova secolului al XVI-lea. Fresca, pictura pe lemn, miniatura. Vedere comparativă", *Ars Transilvaniae*, III (1993), pp. 50-51; *idem*, „Icônes Roumaines de XVI^{e} siècle illustrand des cycles hagiographiques", *Iztkustvo/Art in Bulgaria*, 33-34 (1996), pp. 40-43; Constanța Costea, „La sfârșitul unui secol de erudiție: pictura de icoane din Moldova în timpul lui Ieremia Movilă. *Ambianța Suceviței*", *Ars Transilvaniae*, III (1993), pp. 87-88.

78 M.-I. Sabados, „Icônes Roumaines de XVI^{e} siècle", p. 40.

79 C. Costea, „Naosul Suceviței", *Artă românească. Artă europeană. Centenar Virgil Vătășianu*, Muzeul Țării Crișurilor, Oradea, 2002, pp. 105-112 *passim*; André Grabar, „L'Expansion de la peinture russe au XVI^{e} et XVII^{e} siècles", *Annales de l'Institut Kondakov*, IX (1939), republicat în *L'Art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, Collège de France, Paris, 1968, II, pp. 939-963 *passim*.

80 M.-I. Sabados, „La peinture d'icônes", pp. 45-48, *idem*, „Icônes Roumaines de XVI^{e} siècle", pp. 41-43, C. Costea, *Ambianța Suceviței*, p. 87.

81 *Idem*, „La peinture d'icônes", p. 48, *idem*, „Icônes Roumaines de XVI^{e} siècle", pp. 42-43.

82 A. Grabar, „Les croisades de l'Europe Orientale dans l'art", *Mélanges Charles Diehl*, III, Paris, 1930, republicat în *L'Art de la fin de l'antiquité* I, pp. 169-175 *passim*.



[fig. 7] O viziune a Sfântului împărat Constantin, exonartexul bisericii Mănăstirii Moldovița



[fig. 8] Altă viziune a Sfântului împărat Constantin, exonartexul bisericii Mănăstirii Moldovița

de la Suceava o vreme relativ îndelungată. Asocierea lui Mihail cu sfinții militari, apărută în acest context, se prelungește în iconografia moldovenească prin integrarea Arhanghelului Mihail în rândul acestora, cum este cazul, de pildă, în naosul Probotei.

Trebuie însă menționat că relația strânsă a împăratului cu figura Arhanghelului nu reprezintă neapărat un aspect straniu, întrucât o venerabilă tradiție bizantină, consemnată de Malalas și Sozomen, vorbește despre ctitorirea bisericii Arhanghelului de la Sosthenion (unul dintre cele mai importante centre de cult ale acestuia) de către împăratul Constantin, în urma unei viziuni[83] din timpul marșului spre Bizanț. Această legendă a fost și ea recepționată de cultura românească, dar într-o perioadă mult mai târzie decât reprezentările care fac interesul studiului de față[84].

83 C. Mango, „St Michael and Attis", 58-60.

84 În BAR ms. rom. 3324, ff. 178–180, din 1781 (Gabriel Ștrempel, *Catalogul*



[fig. 9] Îngerul îi arată împăratului Iustinian Sfânta Sofia, exonartexul bisericii Mănăstirii Sucevița



[fig. 10] Distrugerea Sodomei și Gomorei, pridvorul bisericii Mănăstirii Sucevița, cca 1596

Pentru a ne convinge de particularitățile variantelor moldovenești ale ciclurilor arhanghelilor este suficient să le comparăm cu aria învecinată de activitate artistică ortodoxă, cu care Moldova a întreținut puternice relații; este vorba despre zona Ruteniei, în care frecvența icoanelor cu ciclu hagiografic dedicate Arhanghelului Mihail este destul de mare[85]. Aceste icoane de tip „carpatic" se particularizează prin dispunerea scenelor pe trei laturi, înglobând și latura inferioară în desfășurarea narațiunii (formulă de compromis între varianta narațiunii bogate, ocolind câmpul central pe toate cele patru laturi, formulă preferată îndeosebi în Rusia, și laconismul moldovenilor, care se mulțumesc să utilizeze narativ doar cele două laturi verticale ale panoului). Selecția iconografică a icoanelor carpatice pune în evidență un atașament față de reprezentări cu caracter dramatic, cum ar fi *Izgonirea din Rai*, *Jertfa lui Avraam*, *Distrugerea Sodomei* sau *Înecarea oștirii lui Faraon în Marea Roșie*[86]. În opoziție cu o asemenea viziune, moldovenii preferă teme mai puțin tensionate, iar dacă acestea își fac intrarea spre sfârșitul secolului, lucrul se petrece sub semnul influenței ruse. În arealul rusesc, ciclul minunilor arhanghelilor a luat o fizionomie aparte, prin preferința vădită pentru tematica încărcată de patos, bogată în viziuni, dintre care unele pun în valoare caracterul înfricoșător al Arhanghelilor, îndeosebi al arhistrategului Mihail: *Potopul*, *Profeția lui Ezekiil*, *Viziunea apocaliptică a Prorocului Daniil*, *Lupta cu diavolul pentru trupul*

manuscriselor românești, București, 1987, III, pp. 86-87).

85 Este vorba mai ales de zona Ruteniei Roșii, dimpreună cu Przemysl și Sanok, unde populația, foarte amestecată, era dominată de românii stabiliți încă din secolul al XIV-lea; legăturile artistice ale acestei zone sunt în principal cu atelierele moldovenești; Janina Kłosińska, *Ikony*, Cracovia, 1973, pp. 16-23; autoarea propune pentru icoanele lucrate în acest mediu epitetul de „carpatice".

86 Štefan Tkáč, *Ikony zo 16-19 storočía na severovýchodnom Slovensku*, Tatran, 1980, cat. 94 (sec. XVI, de la biserica din Rovné, azi la Muzeul din Bardejov); J. Kłosińska, *Ikonen aus Polen*, Warsaw, 1989, nr. 63 (a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Muzeul Național din Krakovia), nr. 65 (1631, din satul Szczawnik, azi la Muzeul din Sącz); Vasyl' Otkovich, Vasyl' Pylyp'iuk, *„Light and Shadow", Ukranian Icon XIV-XVIII Centuries, from the Collection of the National Museum in Lviv*, Svitlo ĭ tin', Lviv, 1999, p. 17 (sec. XIV, din satul Storona, regiunea Lviv), p. 51 (1560, din orașul Dolyna, regiunea Ivano-Frankivsk).

lui Moise, *Eliberarea lui Petru*, *Viziunea lui Pahomie*, *Distrugerea Sodomei*[87]. După cum se poate observa, dintre aceste subiecte, doar *Lupta cu diavolul pentru trupul lui Moise* apare în ciclurile din al doilea sfert al secolului al XVI-lea în Moldova, datorită semnificației ei protectoare, și nici măcar la sfârșitul veacului influența rusă nu va introduce în întregime această tematică proprie, dislocând tradiția locală; aceasta se va conserva, înglobând însă teme specific rusești (*Potopul*, *Distrugerea Sodomei*, *Eliberarea lui Petru*). Cel mai semnificativ fapt care probează fidelitatea față de o tradiție a reprezentării minunilor Arhanghelilor în „ambianța Suceviței" este reluarea în icoană a scenei din exonarthexul bisericii, reprezentând viziunea lui Iustinian – alegerea Sfintei Sofii **[fig. 9]** (caz unic la rândul lui, dar care ar putea fi pus probabil în legătură cu tematica sofianică atât de cultivată de erudiții iconografi de la Sucevița) –, descrisă însă limpede prin inscripție drept viziunea împăratului Constantin[88].

Ciclurile murale ale Arhanghelilor se desfășoară în exonarthexuri, în relație directă cu tema Judecății de Apoi, care ocupă îndeobște întregul perete răsăritean al acestor spații. Reprezentările minunilor lor sunt dublate de alte cicluri hagiografice. La Moldovița, doar Viața Sfântului Nicolae însoțește seria miracolelor, dar la Sucevița, pe fundalul tendinței enciclopedice de care vorbeam, accentul hagiografic crește; sunt reprezentate, alături de faptele Arhanghelilor, viețile Sfinților Ioan Botezătorul și Ioan cel Nou. Sensul acestor reprezentări, în contextul eshatologic datorat afrontării cu ampla temă a Judecății, pare a accentua în principal funcția de intercesori a arhanghelilor, în special a lui Mihail, al cărui rol de protector ține de cea mai veche tradiție iudeo-creștină, cu timpul adăugându-i-se și atributul de înger psihopomp[89].

Era așadar firesc să întâlnim un ciclu al arhanghelilor în contextul iconografic prin excelență funerar al unei gropnițe, la Humor. Nota de originalitate a acestei serii de reprezentări constă în organizarea scenelor de așa natură încât în imediata vecinătate a mormântului ctitorului

87 Viktor N. Lazarev, *Moskow School of Icon-Painting*, Iskusstvo, Moscova, 1971, fig. 51.

88 C. Costea, *Ambianța Suceviței*, p. 87; M.-I. Sabados, „Icônes Roumaines de XVI[e] siècle", p. 42.

89 „Les Anges Psychopompes", *DACL*, I/2, 1924, 2130-2141.



[fig. 11] Icoana Sfântului Arhanghel Mihail, sec. XVI- XVII, colecție particulară

Teodor Bubuiog se află tocmai scenele cu maximă conotație apotropaică și funerară[90]. În glaful ferestrei de deasupra arcosoliului se află ilustrările *Luptei cu diavolul pentru trupul lui Moise* **[fig. 6]** și a lui *Daniil în groapa cu lei*, în timp ce spre răsărit sunt reprezentați *Cei trei tineri în cuptor* **[fig. 5],** scenă a cărei semnificație funerară străveche este reactualizată, deși predomină în continuare sensul treimic, dezvoltat de comentariile teologice medievale, prin punerea în pandant a acestei reprezentări cu cea a *Filoxeniei lui Avraam*, ilustrată spre vest. Intenția de a constitui un micro-ciclu funerar în zona de deasupra mormântului ctitorului este vădită și de selecția în zona de sud a scenelor din Viața

90 Ecaterina Cincheza Buculei, „Programul iconografic al gropnițelor moldovenești (secolul al XVI-lea)", *Centenar Virgil Vătășianu*, pp. 90-91.

Maicii Domnului, celălalt ciclu hagiografic reprezentat în gropnița de la Humor; în registrul al doilea, spre răsărit, este reprezentată tema *Anapeson*[91], în timp ce în glaf, în jumătatea estică superioară, întâlnim o temă foarte rară, dar cu evidentă conotație funerară: *Rugăciunea Maicii Domnului pe Muntele Măslinilor.* Silueta Fecioarei în proskineză chiar deasupra arcosoliului aproape că nu necesită comentarii suplimentare; iconograful a organizat cu pricepere un ansamblu funerar *sui generis* combinând ingenios scene referitoare la cei mai eficienți intercesori, în viziunea devoțiunii creștine[92], mai ales în forma ei cea mai sinceră și directă, exprimată în mediile monahale și, probabil, cele populare. Reprezentări diverse ale arhanghelilor întâlnite în arta moldovenească

91 A cărei semnificație funerară se datorează asocierii cu liturgica Săptămânii Patimilor, v. Bronislav Todić, „Anapeson. Iconographie et signification du thème”, *Byzantion*, 64 (1999), 134-165; asocierea unui ciclu al arhanghelilor cu reprezentările temelor *Anapeson* și *Tronul hetimasiei* apare mai de timpuriu în arta moldovenească, la Bălinești. Datarea acestor picturi și mai ales dificultățile de identificare a scenelor datorită condițiilor de conservare scot acest ciclu din discuția de față; pentru identificări, a se vedea Corina Popa, *Bălinești*, Meridiane, București, 1981, pl. pp. 22-23; *cf.* Sorin Ulea, „La peinture extérieure moldave: où, quand et comment est-elle aparue”, *Revue Roumaine d'Histoire*, XXIII/4 (1984), n. 13, cu multe identificări surprinzătoare, dar care ar trebui să aștepte, în vederea confirmării, curățarea murdăriei aderente care face ilizibile scenele acestui ciclu. E. C. Buculei propune ipoteza seducătoare a difuziunii acestei iconografii funerare care combină minuni ale arhanghelului cu *Anapeson* de la Bălinești la Humor și prin intermediul relațiilor de rudenie dintre Tăutu, ctitorul Bălineștiului, și Bubuiog, ginerele său, ctitor la Humor. Adăugăm că punerea înalților demnitari sub protecția Arhanghelului este o practică întâlnită în tradiția bizantină, a cărei receptare în Moldova pare certificată de faptul că marele vistiernic Dan donează și el o icoană cu scene laterale a Arhanghelilor, la Mășcătești. Ca ultimă observație, menționăm integrarea temei *Anapeson* în ciclul miracolelor Arhanghelilor de la Neamț, dimpreună cu un miracol al Sfântului Gheorghe, *Învierea boului lui Glykerie*.

92 De fapt aceasta este metoda prin care iau naștere iconografiile funerare. În arta creștină neexistând o temă cu semnificație funerară independentă, tematica funerară se constituie prin juxtapuneri de imagini cu valențe de acest tip, împrumutate din alte cicluri. Gordana Babić, *Les chapelles annexes de l'èglise byzantine. Fonction liturgique et programmes iconographiques*, Klincksieck: *Bibliothèque des cahiers archéologiques* 3, Paris, 1969, p. 162.

certifică faptul că una dintre funcțiile principale ale acestora în viziunea acestei devoțiuni nesofisticate este aceea de protecție permanentă, mai ales în virtutea reputației lui Mihail de biruitor al lui Satan atât *illo tempore*, în momentul căderii luciferice, moment comemorat de Biserică prin sărbătoarea Soborului Sfinților Arhangheli, pe 8 noiembrie, cea mai importantă dintre datele rezervate de calendarul religios creștin Arhanghelilor în frunte cu arhistrategul oștirilor cerești, cât și la ultima *împlinire a vremurilor* când, în confruntarea finală dintre antichrist și puterile îngerești, Mihail va zdrobi definitiv forțele demonice[93]. Această credință a generat o direcție aparte de venerare a arhanghelilor, mai ales a cuplului Mihail-Gavriil, ca gardieni cu rost apotropaic, păzind accesele în spațiul sacru al naosului[94] (iconografia acesta, cristalizată încă de la sfârșitul Bizanțului, este atât de tradițională încât în Moldova îi întâlnim cu regularitate pe cei doi flancând trecerea dintre narthex spre naos, inclusiv la bisericile cu gropniță, unde intercalarea acestui spațiu funerar ar fi impus totuși deplasarea „gardienilor" în dreptul accesului dinspre gropniță spre naos – păstrarea lor putând totuși indica o preocupare aparte pentru asigurarea unei protecții a mormintelor; un caz special este cel de la Probota **[fig. 12],** unde acești gardieni sunt dublați, în glaful ușii, de o foarte amplă cruce-criptogramă, a cărei funcție apotropaică este cunoscută[95]). Un interes deosebit îl prezintă în acest sens un detaliu al picturii exterioare de la Voroneț unde, pe absidele de nord și de sud, deasupra ferestrelor, sunt reprezentați *Arhanghelul Mihail* și *dreptul Simeon cu Pruncul Hristos* (reprezentare concisă a *Aducerii la Templu*), la sud **[fig. 13],** respectiv un alt Arhanghel (inscripția, foarte ștearsă, pare totuși a fi *Gavriil*) și *Ioan Botezătorul Înger în Trup*, la nord.

Arhanghelii s-au bucurat de asemenea de o venerație aparte în mediul monahal, în virtutea tradiționalei asocieri a ascezei cu „viața îngerească"; din acest punct de vedere, invocând din nou cazul picturii exteri-

93 E. C. Buculei, „Programul iconografic al gropnițelor moldovenești", p. 91.

94 Ioana Iancovescu, „L'Iconographie des entrées d'après des monuments de Roumanie et de Bulgarie", *Iztkustvo/Art in Bulgaria*, 33-34 (1996), p. 23; autoarea propune pentru această ipostază denumirea sugestivă de *paznici ai pragului*.

95 G. Babić, „Les croix à cryptogrammes peintes dans les eglises serbes de XIII[e] et XIV[e] siècles", *Byzance et les Slaves. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris, f.a.

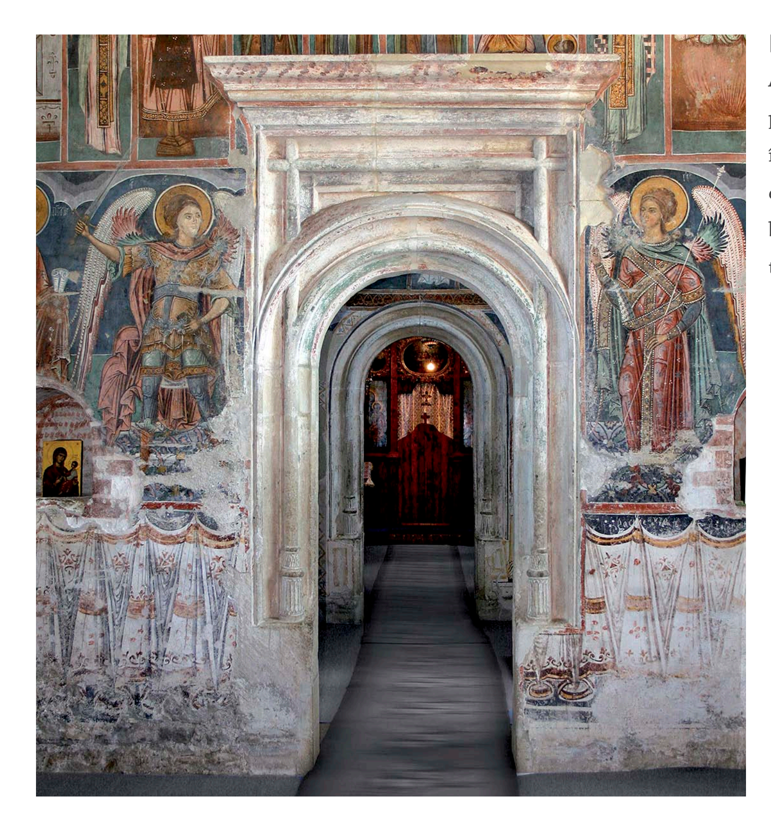
oare, subliniem frecvența cu care este reprezentată *Viziunea Sfântului Pahomie* în cadrul cinului de sfinți monahi care încheie, în zona inferioară, registrele *Marii rugăciuni* (*Duminicii tuturor Sfinților*, conform identificării Taniei Velmans[96]) reprezentată pe abside**.** Având în vedere importanța acestui sfânt, întemeietor al vieții de obște, este firesc ca scena care ne preocupă să apară în locuri bine vizibile, foarte aproape de axul absidei răsăritene, adeseori pe exteriorul diaconiconului **[fig. 14]**. Uneori chiar și în pictura interioară *Viziunea* înlocuiește portretul frontal al sfântului **[fig. 15]**, fapt ce dovedește interesul aparte pentru hagiografie al mediilor moldovenești, care au cunoscut așadar în totalitate, se pare, minunile atribuite Arhanghelilor și în speță lui Mihail, dar au preferat să facă o selecție foarte personală în cazul ilustrării acestor miracole sub formă de ciclu hagiografic. Într-adevăr, și altă scenă care intră târziu în componența ciclului, sub efectul influenței ruse și al propensiunii enciclopedice, erudite, *Eliberarea Sfântului Petru*, era bine cunoscută iconografilor moldoveni, întrucât acest eveniment neotestamentar are propria dată de comemorare (*Venerarea lanțurilor Sfântului Petru* – 16 ianuarie), apărând frecvent în Menologurile pictate în bisericile din Moldova[97], cunoscute pentru bogăția lor de scene.

Câteva dintre minunile arhanghelilor intră de asemenea în componența *Arborelui lui Iesei*, una dintre temele majore ale picturii exterioare din Moldova[98]. Este vorba despre *Cei trei tineri în cuptor* **[fig. 16]**, *Lâna lui Ghedeon* și *Oprirea lui Valaam,* așadar scene dintre cele mai populare în

96 Tania Velmans, „Message et cohérence du programme iconographique des façades peintes en Moldavie”, *ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ. Studien zur Byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle*, Stuttgart 2000, pp. 296-308, mai ales 297 *sqq*.

97 O reprezentare cu totul aparte, care nu a făcut însă tradiție în Moldova, este cea din Menologul reprezentat în gropnița de la Dobrovăț, în care nu este reprezentată vreuna dintre variantele tradiționale (secvența din închisoare, rugăciunea lui Petru sau venerarea lanțului) ci momentul în care Petru conștientizează, odată ieșit din temniță, identitatea eliberatorului său. Aceasta nu este singura originalitate a Menologului de la Dobrovăț, bogat în alte asemenea surprize; E. C. Buculei, „Le programme iconographique des peintures murales de la chambre des tombeaux de l’église du monastère de Dobrovăț”, *Cahiers Balcaniques*, 21 (1994), p. 35.

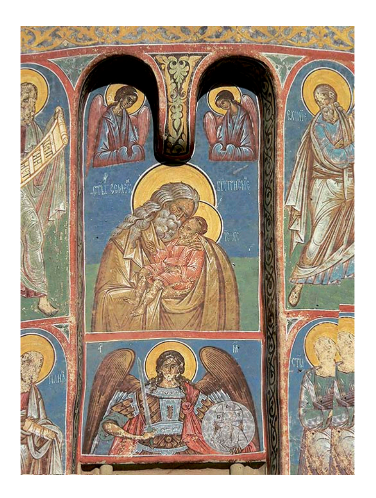
98 Michael D. Taylor, „A Historiated Tree of Jesee”, *Dumbarton Oaks Papers*, 34-35 (1980-1981), pp. 132-134.



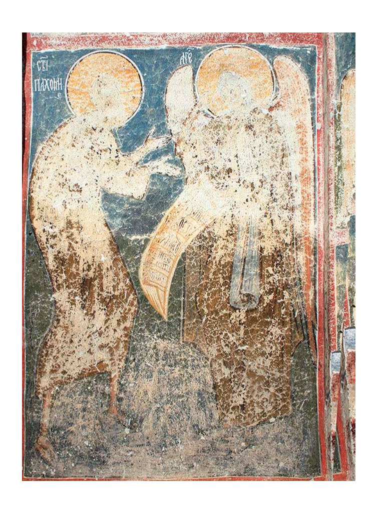
[fig. 12] Sfinții Arhangheli păzind intrarea în gropniță, exonartexul bisericii Mănăstirii Probota

cadrul ciclurilor iconografice de miracole. Nu ne putem opri acum asupra temei *Arborelui* în ansamblu; semnificația ei legată de dogma Întrupării este bine cunoscută. Ceea ce interesează din perspectiva studiului de față este lumina pe care o aruncă asupra semnificațiilor iconografice ale minunilor menționate mai sus, integrarea lor în această compoziție murală monumentală (deși se pare că și alte detalii din compunerea temei trimit la minuni ale arhanghelilor, prezente în presupusa imagine-sursă, dar transformate în timpul difuzării acestei iconografii în spațiul răsăritean[99]); astfel, reprezentarea *Lânei lui Ghedeon* face refe-

99 Astfel, imaginea Arhanghelului Mihail călare poate fi un avatar al reprezentării alungării lui Heliodor, figura acestuia, trântit la pământ, metamorfozându-se în Iacov adormit, în timp ce reprezentarea lui Malachia cu îngerul se transformă în Moise cu tablele legii în fața unui înger; *ibid*., p. 133.



[fig. 13] Arh. Mihail și dreptul Simeon cu Pruncul Hristos, pictură exterioară, absida de sud a bisericii Mănăstirii Voroneț [© Mănăstirea Voroneț]



[fig. 14] Viziunea Sfântului Pahomie, pictură exterioară, absida altarului bisericii Mănăstirii Humor

rire la Întrupare, în timp ce *Profeția lui Valaam* argumentează legitimitatea lui Hristos ca Mesia, iar reprezentarea celor *trei tineri în cuptor*, scenă care lipsește din presupusul prototip al reprezentării *Arborelui*, poate fi considerată o aluzie la fecioria Născătoarei sau chiar la jertfa lui Hristos. Nu sunt singurele episoade veterotestamentare interpretate simultan ca minuni ale arhanghelilor și antitipuri ale Maicii Domnului sau ale lui Hristos; în aceeași situație se găsește și scena *Scării lui Iacov*[100]. În definitiv, acest fapt este concordant cu teologia simbolică a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul care consideră aparițiile angelice drept simboluri oferite de către Dumnezeu spre contemplare intelectului uman, care are astfel posibilitatea unei parțiale și imperfecte cunoașteri a lucrurilor divine; să nu uităm nici rolul atribuit triadei inferioare

100 Pentru această problemă în iconografia bizantină târzie, un studiu sugestiv este cel al lui Sirarpie Der Nersessian, „Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion", Paul Atkins Underwood (ed.), *The Karye Djami*, IV, Routledge, Londra, 1975, pp. 306-332, mai ales 311 *sqq*.



[fig. 15] Viziunea Sfântului Pahomie, gropnița bisericii Mănăstirii Probota



[fig. 16] Arborele lui Iesei, detaliu: Cei trei tineri în cuptor, pictură exterioară, peretele sudic, biserica Mănăstirii Moldovița

în ierarhia gândită de teologul bizantin, acela de instruire a oamenilor, prin comunicarea poruncilor și recomandărilor dumnezeiești.

Acesta este contextul de credințe în care trebuie plasată venerația moldovenilor pentru Arhangheli, și mai ales pentru Mihail. Frecvența icoanelor împărătești în care este reprezentat acesta din urmă **[fig. 1** și **2]** poate fi explicată prin faptul că, începând cu secolul al XIV-lea, îngerii fac parte din iconografia iconostasului[101]; însă ilustrarea ciclului hagiografic al arhanghelilor pe laturile unora dintre aceste icoane denotă o intensitate cu totul aparte a cultului lor, în frunte cu arhistrategul puterilor fără de trup; un caz cheie în acest sens îl reprezintă ambianța Mănăstirii Humor, unde reprezentarea ciclului din gropniță este dublată de prezența în cadrul iconostasului a icoanei cu scene laterale,

101 Michail Chatzidakis, „L'Évolution de l'icône aux 11ᵉ-13ᵉ siècles et la transformation du templon", *Actes du XVᵉ Congrès International des Études Byzantines*, I, Ελληνική Αρχαιολογική Εταιρεία: *Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*, Atena, 1979, p. 362.

în timp ce, în pictura exterioară, în axul absidei răsăritene, încheind seria de ipostaze divine, reîntâlnim silueta războinică a lui Mihail, spre care se îndreaptă rugăciunile cetei de sfinți cuvioși reprezentați în ultimul registru. Această ultimă particularitate trimite, în mod paradoxal, la situația iconografiei exterioare de la Voroneț unde, în același loc cu Arhanghelul de la Humor, apare sfântul de hram al bisericii mănăstirii, Marele Mucenic Gheorghe; nu poate fi însă invocată nici o dovadă care ar susține ipoteza că la Humor Arhanghelul Mihail ar fi jucat vreodată un rol similar. Mai degrabă putem deduce de aici deosebit de puternicul cult de care s-a bucurat Mihail în mediul de la Humor, atât în calitatea sa de model al ascezei (subliniată puternic nu doar de *Viziunea lui Pahomie* ci și de reflecția teologilor asupra evenimentului de la Chonae[102], fără îndoială cea mai reprezentativă minune făcută de Arhanghelul Mihail personal – celelalte fiind de obicei atribuite generic Arhanghelilor – și care are propria dată de celebrare în calendarul Bisericii, pe 6 septembrie), cât și în cea de intercesor și înger psihopomp, care pare a fi atributul datorită căruia Arhanghelul Mihail a ajuns să se bucure de o venerație adâncă în rândul majorității credincioșilor.

Încheiem invocând cea mai emoționantă și mai sinceră dovadă a cultului Arhanghelului Mihail ca arhistrateg și înger psihopomp în mediul moldovenesc. După cum se știe, în 1496 Ștefan cel Mare ridica la Războieni o biserică închinată acestuia, în memoria înfrângerii suferite în fața turcilor, în 1476. La restaurarea din 1973–1974 a ieșit la iveală faptul că nu ne aflăm în fața unei simple biserici parohiale; edificiul se înalță deasupra unei gropi comune care adăpostește rămășițele celor căzuți în războiul anti-otoman, spre a căror pomenire a și fost clădit lăcașul, un mausoleu *sui generis*[103]. Acest detaliu scoate în evidență încrederea, pe de-o parte, în atribuțiile militare ale arhistrategului (care, la voia lui Dumnezeu, evident, acordă sau nu sprijin în luptă) și, pe de alta, în rolul său de înger protector al celor cu atribuții militare și de înger psihopomp. Atributul războinic al lui Mihail pare a fi fost luat în calcul și de iconograful gropniței de la Humor, unde deasupra accese-

102 G. Peers, *Subtle Bodies*, mai ales cap. 4-5.

103 Gheorghe I. Cantacuzino, „Cercetări arheologice în biserica lui Ștefan cel Mare de la Războieni", *Revista Muzeelor și Monumentelor. Seria Monumente Istorice și de Artă*, LXIV/2 (1975), p. 63 *sqq*.

lor, afrontate, se află două ipostaze prin excelență războinice ale arhistrategului: *Viziunea lui Iisus Navi* (spre naos) și *Alungarea oștirii asiriene* (spre narthex) **[fig 3** și **4];** grija de a le scoate astfel în evidență ar putea fi pusă în relație cu atribuțiunile militare ale lui Teodor Bubuiog, logofătul înhumat acolo.

În final, ne putem întreba în ce măsură ciclurile de minuni analizate mai sus ar trebui asociate cu Arhanghelii în general sau numai cu Arhanghelul Mihail; configurări speciale de natură culturală și spirituală, ca cele de la Războieni sau Humor, par a favoriza a doua ipoteză, dar trebuie luate în considerare totuși și indiciile clare de ordin strict artistic al icoanei de la Mășcătești **[fig 1]**, respectiv al frescei de la Moldovița, unde seria de fapte miraculoase este asociată cu Arhanghelii Mihail și Gavriil, perechea de gardieni ai intrărilor bisericii. Din acest motiv pare mai prudent să numim aceste serii de imagini minuni ale arhanghelilor, cu amendamentul că acest scrupul, bazat pe evidența textuală – unele surse atribuind uneori miracole prezente în aceste cicluri altor arhangheli decât Mihail – nu aparține în egală măsură și devoțiunii curente, care manifestă o preferință vădită pentru Arhanghelul Mihail, cea mai „personalizată" dintre puterile fără de trup, încărcată de atribute și funcții precise, dintre care cea de intercesor și psihopomp i-a asigurat o venerație puternică, ale cărei ecouri în plan artistic se numără printre cele mai creative aspecte ale vieții spirituale în Moldova secolului al XVI-lea.

Τάξις ἱερά
minunile Arhanghelilor de la Stavropoleos*

Ovidiu Victor Olar

„… weil die lieben Engelein / selber Musikanten sein.”
Martin Luther[1]

În ziua de 7 februarie a anului de la Hristos 1742 se stingea din viață, în târgul Bucureștilor, ieromonahul epirot Ioanichie din satul Ostanița, eparhia Pogoniana[2].
Trăise – din plin – șaizeci și unu de ani și patruzeci și trei de zile[3]. Fiu al

* Doresc să mulțumesc drei Marina Tătărâm pentru importantele comentarii, sugestii și corecturi făcute, precum și obștii Mănăstirii Stavropoleos pentru sprijinul acordat cu multă generozitate. Titlul studiului a fost inspirat de frumoasa carte a dlui Ivan Biliarsky, *Hierarchia. L'ordre sacré. Etude de l'esprit romanique* (Fribourg 1997), consultată prin bunăvoința autorului, căruia îi mulțumesc și pe această cale.

1 „Căci dragii îngeri / Sunt ei înșiși muzicanți.”

2 Pentru personaj, vezi Vasilios A. Dimos, *Η Ιερά Μονή Ταξιαρχών Γκούρας και τα εις Βλαχίαν μετόχια αυτής Βάλιας και Σταυροπόλεως*, Ioannina 1983, pp. 228 *sq*.; Ariadna Camariano-Cioran, *L'Épire et les Pays Roumains*, Ioannina, 1984, pp. 18-22; Hariton Karanasios, *„Το Χρονικό της Πωγωνιαής”*, *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά* 9 (2008), pp. 128 *sq*.

3 Așa stă scris pe piatra sa de mormânt. Vezi George D. Florescu, Petre Ș. Năsturel,

lui Eustatie și al Asprei, fusese tuns de tânăr în monahism. Își avusese metania la Mănăstirea Arhanghelilor Mihail și Gavril din Goura Pogonianei, dar plecase în căutare de milostenii spre Rusia – o putere din ce în ce mai avidă de informații referitoare la starea „bolnavului" Imperiu otoman. Pe drumul de întoarcere se stabilise, probabil la cumpănă de veacuri, în capitala Valahiei. Devenise, în timp, egumen al mănăstirii Grecilor[4]. Ajunsese chiar mitropolit al Stavropolei.

Nu erau acestea puțin lucru. Totuși, realizarea de care se simțea Ioanichie cel mai mulțumit era, de departe, zidirea din temelii a „dumnezeieștii și preacinstitei" biserici cunoscute astăzi sub numele de Stavropoleos[5].

Satisfacția lucrului bine făcut răzbate din cuvintele ctitorului însuși:

„Pe când domnea cu strălucire preaînțeleptul Nicolae, al lui Alexandru Exaporitul, cel înțelept, și pe când păstorea chir Daniil cel vestit, a ridicat din temelie, cu îndemânare, acest lăcaș. L-a împodobit în fel și chip, cu de toate, după cum se vede, a clădit și un han, în apropiere, cu grădini, precum și biserica, cu multă râvnă, în care se slăvesc cu cinstire Sfinții Voievozi și Atanasie cel Mare, păstorul Alexandriei. Biserica a

Paul I. Cernovodeanu, „Lapidariul bisericii Stavropoleos din București", *Biserica Ortodoxă Română* [BOR] 79 (1961), 11-12, p. 1058; Alexandru Elian, Constantin Bălan, Haralambie Chircă, Olimpia Diaconescu, *Inscripțiile medievale ale României*. Cu studiu introductiv, repertoriu cronologic, note explicative, indicații bibliografice şi indici. *Oraşul Bucureşti* I. *1395-1800*, Bucureşti, 1965, p. 427 (XCI – nr. 468).

4 Despre lăcaș și despre ctitor, epirot și el, vezi Ștefan Andreescu, „Câteva precizări despre ctitoriile bucureștene ale lui Ghiorma banul", *Glasul Bisericii* 23 (1964), 5-6, pp. 547-567; *Idem*, „Din relațiile țărilor române cu Epirul: ctitoriile bucureștene ale lui Ghiorma din Pogoniani", *Studii și Materiale de Istorie Medie* [*SMIM*] 24 (2006), pp. 101-109; Petronel Zahariuc, „`Soră după Sfânta Evanghelie'. Note despre neamul jupânesei Caplea și despre mănăstirea Sfântul Nicolae din Bucureşti, ctitoria lui Ghiorma banul", *SMIM* 25 (2007), pp. 69-86 [= *Idem*, *De la Iaşi la Muntele Athos. Studii şi documente de istorie a Bisericii*, Iași, 2008, pp. 125-140].

5 Pentru detalii, vezi (General) P. V. Năsturel, *Biserica Stavropoleos din București după documentele din Arhivele Statului, cu planuri și vederi fotografice*, București, 1906; Gheorghe Nedioglu, „Stavropoleos", *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice* [*BCMI*] 17 (1924), pp. 147 *sq.*, 20 (1927), pp. 2 *sq.*; Răzvan Theodorescu, *Biserica Stavropoleos*, București 1967; *Stavropoleos. Ortodoxie, artă, comunitate*, București, 2002.



Voievodul Nicolae Mavrocordat și familia sa, tablou votiv în pronaosul bisericii Mănăstirii Stavropoleos

înzestrat-o, a împodobit-o din belșug, cu toată cheltuiala sa, dintr-o mână preadarnică, vestitul Ioanichie, care este și arhiereu venerabil al vechii Stavropole, fiu al lui Eustatie Pogonis, din Pogoniana, din satul Ostanița. Și toate acestea le-a închinat, cu gând cucernic, smeritei [mănăstiri] a Voievozilor, numită Goura, care se află în Pogoniana, țara sa de obârșie."[6]

Săpate în piatră pe 3 octombrie 1728, spusele „preacuviosului întru ieromonahi și arhimandrit" nu erau deloc exagerate. Zidită în „cinstea și pomenirea marilor celor întru chip de foc și stăpânitori ai cetelor Mihail și Gavril", ctitoria sa era o adevărată „bijuterie" ce avea să se arate creatoare de stil[7].

6 Așa glăsuiește o misterioasă inscripție, astăzi dispărută, care ar data din octombrie 1728. Vezi Nicolae Iorga, „Fundațiunile domnilor români în Epir", *Analele Academiei Române* (Seria II. Tom. 36) *Memoriile Secțiunii Istorice* 1913-1914, pp. 907-908; *Inscripțiile medievale ale României...*, pp. 410-411 (XCI – nr. 443); Vasilios A. Dimos, *op. cit.*, p. 238.

7 Gheorghe Crutzescu, *Podul Mogoșoaiei. Povestea unei străzi*. Prefață de Eugen Barbu. Note de Virgil Teodorescu, București, 1986, p. 75; Andrei Paleolog, *Pictura*



Ctitorul Ioanichie împreună cu frații săi, tablou votiv în pronaosul bisericii Mănăstirii Stavropoleos

Inițial, chir Ioanichie ridicase un han și refăcuse un vechi paraclis. Începuse apoi lucrul la un prim locaș, care în octombrie 1724 putea deja să-i primească pe credincioși. În 1728 luau sfârșit lucrările de refacere a edificiului. În primăvara anului 1730 se încheia munca la turlă (astăzi de mult dispărută, dar înlocuită cu una nouă la restaurarea din 1904), pentru ca, un an mai târziu, biserica – ale cărei colorit și arabescuri de piatră îi impresionau deopotrivă pe enoriași și pe vizitatori – să fie gata. Cât anume se va fi inspirat Ioanichie de la meșterii și zugravii care trudiseră la mănăstirea sa de metanie e dificil de spus; din păcate, din Goura cea „zidită pe o stâncă mare” nu au mai rămas decât ruinele. Cert este că bisericuța bucureșteană funcționa ca o punte de legătură între *aici și acolo – εδώ και εκεί* –, între Valahia şi Epir, între patria de obârşie şi cea de adopție a fondatorului.

Portretele votive stau mărturie acestei realități, fiind o oglindă fidelă a „apartenențelor colective multiple” ale ctitorului[8]. Astfel, în pronaos,

exterioară din Țara Românească (secolele XVIII-XIX), București, 1984, pp. 67-68; Corina Popa, „Biserica Stavropoleos, monument de artă”, în *Stavropoleos. Ortodoxie, artă, comunitate...*, pp. 12, 15.

8 Pentru concept și pentru citatul anterior, vezi excelentul studiu al Lidiei Cotovanu,

în dreapta, sunt zugrăvite portretele domnului – „constructorul” prin excelență conform normelor vremii şi protectorul întregii întreprinderi –, ale membrilor familiei sale, al mitropolitului țării şi al marelui cămăraş Ioan. Tot în pronaos dar în stânga sunt înfățișați Ioanichie, frații săi – menționați expres ca „ajutători” – şi cei mai de seamă dintre donatori[9]. Îi vedem, așadar, strânși laolaltă pe membrii fanarioți, valahi şi epiroți ai unei rețele de patronaj de primă mână în mijlocul căreia încearcă să se plaseze răzbătătorul ieromonah şi arhimandrit din Ostanița[10].

Închinată mănăstirii Goura – Ioanichie nu putea să nu se îngrijească de vechea sa familie –, noua biserică avea hramul Sfinților Arhangheli, ale căror minuni erau pictate pe peretele de răsărit a pridvorului.

Amplasamentul ciclului este oarecum surprinzător. Pridvoarele epocii brâncoveneşti rezervaseră peretele lor dinspre răsărit *Judecății de Apoi*. Aceeaşi scenă figurează, de obicei, şi în pridvoarele bisericilor înălțate în primele decenii ale celui de-al XVIII-lea veac. Numai în mănăstirea ridicată de principele Nicolae Mavrocordat la Văcăreşti şi în biserica ridicată de boierul Iordache Crețulescu pe Podul Mogoşoaiei fusese preferată *Apocalipsa*[11].

Ambii ctitori – voievodul şi marele logofăt – trecuseră prin încercări

„Le diocèse de Dryinoupolis et ses bienfaiteurs de Valachie et de Moldavie. Solidarités de famille et traits identitaires multiples (XVI^{e}-XVII^{e} siècles)”, în volumul editat de Petronel Zahariuc, *Contribuții privitoare la istoria relațiilor dintre Țările Române și Bisericile răsăritene în secolele XIV-XIX*, Iași, 2009, pp. 219-360.

9 Pentru detalii, vezi Gheorghe Nedioglu, „Stavropoleos”, *BCMI* 17 (1924), pp. 149 *sq*., fig. 3 *sq*.; *Inscripțiile medievale ale României*…, pp. 411 *sq*. (XCI–nr. 444 *sq*.).

10 E important de notat că biserica a continuat să funcționeze ca un loc de întâlnire și de refugiu pentru epiroții/grecii/grecofonii din capitala Țării Românești; lapidariul stă mărturie. Probabil aici, de pildă, în 1763, a compus mitropolitul Partenie, nepotul ctitorului Ioanichie, *Cronica Pogonianei* editată de Hariton Karanasios (*op. cit*.) după manuscrisul grec cu numărul 305 (ff. 4^{r}-7^{r}) păstrat la BAR București.

11 Ambele au fost încheiate în 1722. Vezi Cornelia Pillat, „Quelques aspects du thème de l’Apocalypse dans la peinture de la Valachie du XVIII^{e} siècle”, *Revue Roumaine d’Histoire de l’Art* [RRHA] Série Beaux-Arts 10/402 (1973), pp. 165-204 [= *Idem*, *Variațiuni pe teme date în arta medievală românească*, București, 2003, pp. 139-182].

grele, într-o epocă deosebit de tulbure[12]. Vor fi voit ei să depună astfel mărturie despre cele trăite. De ce se abate însă monahul Ioanichie de la obiceiul locului? A urmat el poate modelul aplicat la Goura; de altfel, cromatica şi ornamentele din piatră ale ctitoriei sale au un pronunțat aer epirot[13]. Sau va fi fost vorba de o problemă relativ simplă de spațiu – într-un lăcaş de cult cu hramul Sfinților Arhangheli, era cu neputință ca minunile acestora să nu fie figurate; or, la Stavropoleos, locul era suficient de strâmt cât să limiteze considerabil opțiunile comanditarului.

Neîndoios rămâne faptul că cele trei programe iconografice, deşi înrudite între ele – îngerii şi arhanghelii au un rol de prim plan atât în scenariul apocaliptic cât şi în economia Judecății de Apoi[14] –, diferă semnificativ din perspectiva mesajului. Care anume este acela transmis de seria minunilor voievozilor cerești ilustrate în pridvorul bisericii lui Ioanichie – aceasta mi se pare a fi întrebarea.

Pentru a putea răspunde, se impun câteva considerații de ordin general asupra rolului liturgic al puterilor cereşti (**1**) şi asupra încărcăturii

12 Răzvan Theodorescu o plasa, de altfel, sub semnul Apocalipsei. Vezi „Histoire et prophétie dans l'art valaque de la première moitié du XVIII^{e} siècle", *Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Européen. Bulletin* 19-23 (1993), 1-2, pp. 79-89 [= *Idem*, *Roumains et balkaniques dans la civilisation Sud-Est européenne*, București, 1999, pp. 410-417].

13 Din păcate, relațiile „artistice" dintre Epir şi Țările Române nu s-au bucurat de atenția cuvenită, deşi surprize consistente se profilează la orizont. Personal, am fost surprins să aflu că unul dintre manuscrisele care transmit capetele despre ierarhii ale lui Grigore Sinaitul, cel păstrat la Mănăstirea Byliza, a circulat anterior în Epir, într-o zonă din care este posibil să fi provenit unii dintre zugravii Probotei (biserică în a cărei turlă au fost figurate cinurile angelice descrise de Pseudo-Dionisie Areopagitul). Vezi Antonio Rigo, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Florența, 2005, pp. xxix-xxx.

14 Sugestivă, în privința rolului apocaliptic al Arhanghelul Mihail, mi se pare superba miniatură din *Codex slavicus* 6, f. 172r, al Bibliotecii Naționale din Viena. De certă inspirație rusească, ea îl înfățișează pe Mihail încoronat, călare, străpungând Satana cu sulița și trâmbițând a doua venire a lui Hristos. Vezi Andreas Fingernagel, Christian Gastgeber, *Österreichische Nationalbibliothek*. *The most beautiful Bibles*, Taschen, 2008, p. 259.

teologice a ciclului de miracole atribuite, îndeobşte, arhanghelilor Mihail şi Gavril (**2**).

Sfânta rânduială

În primul caz, concludent mi se pare decorul interiorului turlei bisericii Sfântului Nicolae a Mănăstirii Probota. Acolo, la zvelta ctitorie gândită de voievodul moldav Petru Rareș ca loc de odihnă veșnică, cel/cei care au conceput iconografia a/au ales să plaseze o impresionantă și insolită *Ierarhie cerească*[15].

Drept urmare, în jurul unui maiestuos Hristos în slavă se succed, pe trei rânduri, cele nouă cete îngerești descrise cândva de misteriosul Dionisie (Pseudo-) Areopagitul[16]. Primii, aflați nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, vin *Serafimii*, *Heruvimii* și *Tronurile*. Le urmează *Domniile*, *Puterile* și *Stăpânirile*, pentru ca *Începătoriile*, *Arhanghelii* și *Îngerii* – călăuzitorii ierarhiilor omenești – să închidă ultimul cerc[17].

Înțelesul compoziției – una extrem de rară, dată fiind perfecta individualizare a ordinelor angelice[18] – se dezvăluie odată cu lectura frag-

15 *The Restoration of the Probota Monastery. 1996-2001*, UNESCO, Metaneira, Helsinki 2001, pp. 57-59, fig. 93-99. Tereza Sinigalia, *Mănăstirea Probota*, București, 2007, pp. 14, 33, 52-53, 73; il. 38-41.

16 *Corpus Dionysiacum* II – Pseudo-Dionysius Areopagita, *De cœlesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulæ*. Herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Berlin-New York 1991; Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*. Traducere, introducere, note de Dumitru Stăniloae. Ediție îngrijită de Constanța Costea, București 1996. O ediție a traducerii slave (integrale) de secol XIV este în pregătire; vezi Dieter Fahl, Sabine Fahl, „Edition des *Corpus areopagiticum slavicum*", *Studi Slavistici* 2 (2005), pp. 35-51.

17 Cf. René Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1983[2].

18 *Ierarhia îngerească* apare și în turla bisericii Sf. Nicolae din Popăuți (Botoșani), dar cinurile nu sunt atât de bine conturate. Cf. Tereza Sinigalia, *Mănăstirea Probota* (*loc. cit.*); pentru biserică, vezi *Idem*, Carmen Solomonea, „Saint Nicholas Church. Popăuți Monastery, Botoșani County", *Δελτίον του Ευρωπαϊκού Κέντρου Κέντρου Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Μνημείων* 6 (2005), pp. 355-382. Pentru alte exemple, vezi D. I. Pallas, „Himmelsmächte, Erzengel und Engel", în *Reallexikon zur bzyantinischen Kunst* 17 [III,



Cetele îngerești, turla bisericii Mănăstirii Probota, 1532

mentului de text în care (pseudo-) Areopagitul definește menirea „sfințitei rânduieli” a ierarhiei. Scopul acesteia, ni se spune acolo, „este asemănarea și unirea cu Dumnezeu, pe cât e cu putință, avându-l pe El drept călăuzitor în sfânta știință și lucrare. Căci, privind neclintit spre frumusețea lui atotdumnezeiască, ea se face întipărită de El în părtașii ei ca în unii ce sunt dumnezeiești, ca în niște oglinzi atotstrăvezii și nepătate, primitoare ale strălucirii luminii începătoare și dumnezeiești; chipuri umplute de strălucirea dăruită, pe care o împărtășesc iarăși celor următori, potrivit rânduielilor dumnezeiești.”[19]

Cu alte cuvinte, cinurile angelice care alcătuiesc alaiul Stăpânului atotputernic preiau, amplifică și răspândesc prin întreaga ordine creată lumina pură a divinității.

Reluând tema în secolul al XI-lea, monahul studit Nichita Stethatos a insis-

1-160] (*Himmelsleiter-Hispania* [Anfang]...), editat de Klaus Wessel și Marcell Restle, Stuttgart, 1972, coll. 52-53; Marco Bussagli, *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee*, Milano, 1995, pp. 286-299. Pentru recomandările (târzii) ale *Erminiei*, vezi ediția lui Athanasios Papadopoulos-Kerameus la Dionysos din Fourna apărută la Sankt Petersburg în 1900 (în continuare *Ἑρμηνεία*), pp. 45-46 [1].

19 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*..., p. 19 (*Despre Ierarhia Cerească* III, 2).



Îngeri și arhangheli, turla bisericii Mănăstirii Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, 1534

tat asupra perfectei corespondențe dintre ierarhia cerească și cea terestră. Au aceeași structură și același rang, a subliniat el. Primei triade îngerești îi corespund apostolii, profeții, Părinții purtători de Dumnezeu și teologii mistici; celei de-a doua, mărturisitorii și asceții; ultimei, căpeteniile, egumenii și laicii dreptcredincioși. Chiar și după moarte, a ținut el să adauge, sufletele sunt date în grija puterilor de sus în mod diferit, în funcție de hramul purtat de răposați pe pământ și de tagma căreia îi aparținuseră. Principiul ierarhic este așadar aplicat sistematic unui itinerariu duhovnicesc, unei progresii spirituale a minții și sufletului spre dumnezeire[20].

În ultimii ani ai vieții (1331/4-1346), Grigore Sinaitul a abordat la rândul său problema, identificând patru ierarhii – una legală, una ecleziastică/simbolică, una monahală/rațională și una angelică/intelectuală –, fiecare cu câte trei subdiviziuni[21]. Neîndoios, să vorbești despre puterile de sus

20 Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, Paris, 1961 [Sources chrétiennes 81], pp. 292-360.

21 Antonio Rigo, *Il monaco, la chiesa e la liturgia…*, *passim*.



Serafimi și tronuri, turla bisericii Mănăstirii Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, 1534

sau despre modul lor de organizare însemna să vorbești despre unitate, ordine, măsură și armonie, nu doar în ceruri ci și pe pământ[22].
Dacă adăugăm la aceasta faptul că Biserica este prin excelență „regatul lui Dumnezeu”, locul unde îngerii, slujitorii săi necondiționați, participă efectiv la Sfânta Liturghie, înconjurând altarul și pe preot, unindu-și cântarea neîncetată de laudă cu cea a credincioșilor, atunci consistența prezenței lor în text, în imagini sau în practicile de cult devine de înțeles. Din pleiada de ființe mijlocitoare care leagă lumea de aici și lumea de dincolo, văzutul și nevăzutul, una a ajuns treptat să le eclipseze pe toate celelalte – „stăpânitorul întru chip de foc al cetelor”, Arhanghelul Mihail[23]. Lui și tovarășului său Gavril, îngerul Bunei Vestiri, alege iero-

22 Vezi și studiul lui Antonio Carile despre „l’ordine divino nel cosmo e nell’Imperio”, în Maria Pia Baccari (ed.), *Spazio e centralizzazione del potere. Atti del Convegno ‘Da Roma alla Terza Roma’, IV, 21 aprile 1984*, Roma, 1998, pp. 131-136.

23 Pentru detalii, vezi Ovidiu Victor Olar, *Împăratul înaripat. Cultul arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, București, 2004.

monahul Ioanichie din Ostanița Epirului să le închine ctitoria sa și să le înfățișeze minunile.

Cândva, demult, pe vremea împăraților bizantini Mihail al III-lea și Vasile I-ul, un diacon și arhivar al Marii Biserici din Constantinopol pe nume Pantaleon încercase să treacă în revistă aceste miracole. Echivalat cu îngerul biblic al Domnului, Mihail primise partea leului. Astfel, el îl împiedică pe Avraam să ridice mâna asupra lui Isaac (Fc. 22, 11-12), luptă cu Iacov (Fc. 32, 24-30), merge înaintea lui Moise și a evreilor în timpul fugii din Egipt (Iș. 14, 19), îi interzice lui Valaam să-i blesteme pe izraeliți (Nm. 22, 22-35), își dispută cu diavolul trupul lui Moise (Iuda 9), i se arată lui Iosua Navi în fața zidurilor Ierihonului și îl însoțește în campaniile sale militare (Ios. 5-12), îl îndeamnă pe Ghedeon să pornească împotriva Madianiților (Jd. 6, 11-12), îndreaptă spre fruntea lui Goliat piatra aruncată de David (1 Rg. 17, 49), ridică sabia deasupra capului bătrânilor judecători care încearcă să-i facă rău Susanei (Istoria Susanei 60), distruge armatele lui Senaherib și îl salvează pe regele Iezechia (4 Rg. 19, 35), îi ferește pe Șadrac, Meșac și Abed-Nego de flăcările cuptorului lui Nabucodonosor (Dn. 3, 25), îl duce pe Avacum la Babilon să-l hrănească pe Daniel în groapa cu lei (Balaurul și Bel 43), tulbură apa scăldătoarei Vitezda (In. 5, 4), îl scoate pe sfântul Petru din închisoare (FA 5, 19) și îl răpește pe Apostolul Filip (FA 8, 39)[24].

Pe Gavril, Pantaleon îl creditase numai cu anunțarea nașterii Botezătorului și cu Buna Vestire; pe Rafail, doar cu tămăduirea ochilor bătrânului Tobit. În schimb, el adăugase minunilor vetero- și neotestamentare atribuite lui Mihail, pentru prima dată într-o întreprindere similară, o serie de minuni istorice, de la întemeierea sanctuarului de la Anaplous (Sostenion) de către Constantin cel Mare și până în vremurile împăratului Mihail al III-lea. Astfel, consulul Studios este vindecat la Germia, iar biserica din Hone este ferită de puhoiul apelor. Avarii care asediază Constantinopolul – probabil în 626 – sunt făcuți una cu pământul de „un om de foc”, împărtășind soarta celor 185 000 de asirieni ai regelui

24 PG 140, coll. 580B-585D. Vezi și Bernadette Martin-Hisard, „Le culte de l’archange Michel dans l’Empire bzyantin (VIII-XI siècles)”, în Carlo Carletti, Giorgio Otranto (ed.), *Culto e insediamenti micaelici nell’Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo. Atti del Convegno Internazionale Monte Sant’Angelo, 18-21 novembre 1992*, Bari, 1994, p. 368.

Senaherib. Perșii care se pregătesc să li se alăture își pierd brusc mințile și se ucid între ei la Calcedon, ca altădată Madianiții pe colina Moré. Flota arabilor care se îndreaptă în anul 673 spre capitală este scufundată. Capetele musulmanilor care încearcă să prăvălească o stâncă peste sanctuarul arhanghelului din Nakoleea, în 782, sunt întoarse la spate. În sfârșit, piosul lumânărar Marcianus este vindecat de boală[25].

Marele înger al lui Israel – Mihail, „cel ce este ca Dumnezeu" – protejează un nou popor ales, voia Pantaleon să le spună ascultătorilor și cititorilor săi. Foarte numeroși, cei din urmă par să fi gustat din plin relatările binefacerilor și victoriilor „preamăritului arhanghel". Cicluri iconografice încep să circule în paralel cu ciclurile biblice și istorice narative, de la Kiev la Monte Sant'Angelo și de la Pskov la Halki[26].

Nici măcar prăbușirea Imperiului și a Orașului sub loviturile turcilor otomani nu poate știrbi prestigiul „arhistrategului"[27]. Tipuri iconografice noi continuă să apară, precum cel al taxiarhului triumfător asupra Răului și călăuzitor al sufletelor spre „sânul lui Avraam"[28]. Noi miracole dovedesc fără drept de tăgadă puterea lui și a îngerilor cărora le este căpetenie ca garanți ai ordinii divine în lume[29], fiind preluate de alte și

25 *Ibid.*, pp. 368-369. Versiunea latină editată de abatele J.-P. Migne nu menționează nici una dintre aceste minuni.

26 Vezi Smiljka Gabelić, *Ciklus Arhanđela u vizantijskoi umetnosti*, Belgrad, 1991 (în continuare Gabelić 1991).

27 Sugestive, din acest punct de vedere, sunt lucrările (Arhimandritu)lui Silas Kukiaris, *Τα θάυματα-εμφανίσεις των αγγέλων και αρχαγγέλων στην βυζαντινή τέχνη των Βαλκανίων,* Atena 1989; *Idem*, *Τα θάυματα-εμφανίσεις των αγγέλων και αρχαγγέλων στη μεταβυζαντινή τέχνη,* Atena, 2006.

28 Irini Leontakianakou, „Une création post-byzantine: l'archange Michel triomphant et psychopompe", *ЗОГРАФ* 33 (2009), pp. 145-158. Vezi și Eleni Th. Charchare, „Osservazioni sull'iconografia dell'Arcangelo Michele nella pittura postbizantina: un'icona ignota di Franghias Kavertzas", *Θησαυρίσματα* 38 (2008), pp. 337-348.

29 Trimit, cu titlu de exemplu, la una dintre „Povestirile despre minuni și întâmplări cu tâlc, petrecute în Biserica Ortodoxă (din sudul Rusiei, Moldo-Vlahă și Grecească)" consemnate de Petru Movilă (*Împăcarea Bisericii Ortodoxe*. Traducere de Ștefan Lupan. Ediție îngrijită, prefațată și adnotată de Vlad Chiriac, Iași, 2002, pp. 23-24).

alte cicluri iconografice[30]. O nouă relatare (*Διήγησις*) prezintă credincioșilor „câteva” dintre „minunile și istoriile” prea-marilor conducători ai oștirilor cerești Mihail și Gavril.

Autorul ei, Damaschin Studitul († 1577) – un predicator grec atât de iubit în epocă încât a făcut să se vorbească despre o „cultură a predicii” în Balcani[31] – hotărâse să adune într-un volum de sine stătător omilii în limba poporului, care să fie citite de preoți la sărbători[32]. Publicată la Veneția cu titlul *Θησαυρός* – *Comoara*, culegerea avea 36 de capitole[33]. Unul dintre ele – al optsprezecelea – era închinat puterilor cerești celebrate pe 8 noiembrie[34]. Într-un stil limpede, direct, plăcut curgător

30 Pentru detalii, vezi Smiljka Gabelić, *Vizantijski i postvizantijski ciklusi Arhanđela (XI-XVII vek). Pregled spomenika*, Belgrad 2004 (în continuare Gabelić 2004), *passim* (consultată cu ajutorul Margaritei Kuiumdjieva, căreia îi mulțumesc și pe această cale); Vlad Bedros, *Cicluri ale arhanghelilor în pictura din Moldova secolului al XVI-lea*, Grupul Român pentru o Istorie Alternativă (www.patzinakia.ro), București - Cluj-Napoca, 2006, linkul direct (în continuare Bedros 2006); Emil Dragnev, „Primul ciclu cunoscut al Arhanghelului Mihail din pictura murală a Moldovei medievale”, *Analele Putnei* 2 (2006), 1-2, pp. 111-126; Cornelia Pillat, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, București 1980, pp. 28-29, 56-58 (fig. 25-26, 65-71) (în continuare Pillat 1980); Nano Chatzidakis, Elena Caterini, *„Η εικόνα του αρχαγγέλου Μιχαήλ με δώδεκα σκηνές του κύκλου του στην Καλαμάτα. Ένα άγνωστο έργο του Γεωργίου Κλόντζα”, Δλετίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 26 (2005), pp. 241-261 (în continuare Chatzidakis-Caterini 2005). Vezi și Vasile Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*. Introducere și ediție critică a versiunilor românești atât după redacțiunea lui Dionisie din Furna tradusă la 1805 de Ahimandritul Macarie cât și după alte redacțiuni mai vechi traduceri anonime, Cernăuți, 1936, pp. 245-246.

31 Gerhard Podskalsky, „Zur Predigtkultur auf dem Balkan: die bulgarischen ‘Damaskine’ (16.-19. Jahrhundert)”, *Kirche im Osten* 33 (1990), pp. 91-102; *Ostkirchliche Studien* 40 (1994), 4, pp. 324-327.

32 Pentru amănunte, vezi Börje Knös, *L’histoire de la littérature néo-grecque. La période jusqu’en 1821*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, 1962, pp. 397-398.

33 Detalii asupra primei ediții (1557-1558) la Evro Layton, *The Sixteenth-Century Greek Book in Venice. Printers and Publishers for the Greek World*, Veneția, 1994, pp. 164-167.

34 L-am consultat în ediția venețiană din 1791, pp. 251-277 (în continuare *Θησαυρός*).

și ușor moralizator, minunile din Vechiul Testament sunt puse laolaltă cu cele din cel Nou, istoriile cunoscute sunt întrețesute cu unele rareori antologate în compoziții similare, iar miracolele devenite canonice din timpul lui Pantaleon sunt așezate alături de altele care crescuseră recent în popularitate[35].

Dintre ele alege ieromonahul Ioanichie din Ostanița douăsprezece – număr cu înalt conținut simbolic, întrucât trimite la numărul apostolilor și al anotimpurilor – pentru ctitoria sa bucureșteană[36]. În partea dreaptă a ușii, de la stânga la dreapta și de sus in jos, sunt înfățișate

1) Salvarea bisericii din Hone de viitura apelor [nr. 147 în inventarul iconografic alăturat][37]

2) Vindecarea consulului Studios în scăldătoarea Mănăstirii Germia [148][38];

3) Hrănirea profetului Ilie în pustie [151][39];

4) Vindecarea Anei din Constantinopol [152][40];

35 Mă gândesc, în acest ultim caz, la minunea de la Dohiariu; vezi Georgi Gerov, „An Iconographical Theme from Mount Athos and Its Spread in the Bulgarian Lands: The Miracle of the Archangels at Docheiariou", *Cyrillomethodianum* 11 (1987), pp. 215-244.

36 Identificarea scenelor îi aparține dnei Constanța Costea; vezi *Stavropoleos. Ortodoxie, artă, comunitate*, pp. 57-58. Pentru „damaschine" ca sursă de inspirație a ciclurilor iconografice ale Arhanghelilor, vezi Gabelić 2004, pp. 319-320, 325.

37 Gabelić 1991, pp. 103-111 (Crucea Sf. Mihail, Dumbarton Oaks; Ruispiri; Halki; Suzdal; Ivanovo; Prilep; Geraki – Sf. Arhangheli; Geraki – Sf. Atanasie; Arkalohori; Kuneni; Arhanes; Kavalariana; Lesnovo; Mateič; Sarakina; Kakodiki; Sahnoe; Kofinu; Prines; Kamiliana; Platanistasa); Gabelić 2004, pp. 335, 353 (*sub voce*) [Compoziții apocrife nº 18]; Bedros 2006 (Mășcătești; Humor – frescă și icoană; Moldovița; Neamț – frescă; Sucevița – frescă); Pillat 1980, pp. 28, 56 (fig. 65), 58 [Plăviceni]; Chatzidakis-Caterini 2005, pp. 254-255, fig. 12. Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία,* p. 175).

38 *Θησαυρός*, pp. 268-269. Scena este rară, fiind întâlnită doar în Catedrala Sfinților Arhangheli din Kremlinul Moscovei, într-o icoană din 1669 păstrată la Sankt Peterburg (Muzeul rusesc, nº 1890) şi, poate, la Sahnoe şi într-o icoană de secol XVII a bisericii Adormirii Maicii Domnului de la Kremlin (vezi Gabelić 2004, nº 38/17, 76/51-60, 85/19, 88/21).

39 Gabelić 2004, nº 84/4, 87/10 (?), 99/9; Pillat 1980, pp. 28, 57 (fig. 71), 58 [Plăviceni].

40 *Θησαυρός,* pp. 273-274. Scena este extrem de rară. Smiljka Gabelić nu o indexează.

5) Salvarea celor trei tineri aruncați în cuptorul încins [155][41];
6) Vestirea nașterii lui Samson [156][42].
În partea stângă, în aceeași ordine, sunt figurate
1) Vindecarea călugărului Marcianus [144][43];
2) Salvarea de la înec a copilului de la Dohiariu [145][44];
3) Botezarea fetei păcătoase din Alexandria [149];
4) Călăuzirea Agarei prin deșert [150][45];
5) Împiedicarea diavolului să intre în trupul lui Moise [153][46];
6) Hrănirea profetului Daniil prin mijlocirea lui Avacum [154][47].

Să luăm aminte

Că într-adevăr *Comoara* i-a fost sursă de inspirație o dovedește, printre altele, figurarea botezului miraculos al fetei cu moravuri îndoielnice

E posibil, totuşi, să fie figurată la Sahnoe sau în icoana amintită a bisericii Adormirii Maicii Domnului din Kremlinul Moscovei (vezi Gabelić 2004, nº 38/17, 76/51-60).

41 Gabelić 1991, pp. 87-88 (Monte Gargano; Suzdal; Atena – Sf. Gheorghe; Sahnoe); Gabelić 2004, pp. 333, 351 (*sub voce*) [Scene ale Vechiului Testament nº 20a]; Bedros 2006 (Mășcătești; Humor – frescă și icoană; Moldovița; Sucevița – frescă și icoană). Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία*, p. 69 [113]).

42 Gabelić 2004, pp. 332, 351 (*sub voce*) [Scene ale Vechiului Testament nº 14]. Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία,* p. 60 [66]).

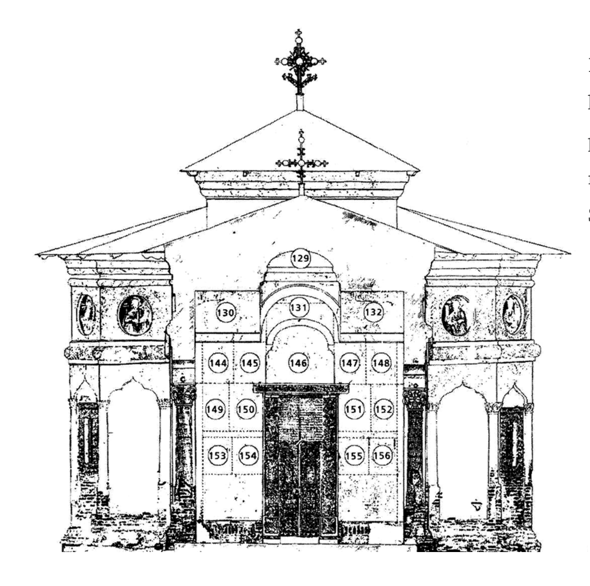
43 *Θησαυρός*, pp. 269-270. Scena este rară, fiind întâlnită doar în Catedrala Sfinților Arhangheli din Kremlinul Moscovei şi în icoana din 1669 păstrată la Sankt Peterburg (vezi Gabelić 2004, nº 85/20, 88/25).

44 Gabelić 1991, pp. 111-112 (Lesnovo); Gabelić 2004, pp. 335, 353 (*sub voce*) [Compoziții apocrife nº 19]; Bedros 2006 (Moldovița); Pillat 1980, pp. 28, 56 (fig. 66), 58 [Plătărești]. Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία*, p. 175).

45 Gabelić 2004, pp. 331, 349 (*sub voce*) [Scene ale Vechiului Testament nº 5b]; Bedros 2006 (Neamț). Pillat 1980, pp. 28, 57 (fig. 67), 58 [Plăviceni]. Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία*, p. 174 [42]).

46 Gabelić 2004, pp. 334, 352 (*sub voce*) [Scene ale Noului Testament nº 13]; Bedros 2006 (Humor – frescă; Moldovița; Sucevița – frescă și icoană); Chatzidakis-Caterini 2005, p. 253, fig. 10. Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία*, p. 59 [61]).

47 Gabelić 1991, pp. 88-89 (Monte Gargano; Suzdal; Prilep; Arhanes); Gabelić 2004, pp. 333, 351 (*sub voce*) [Scene ale Vechiului Testament nº 20c]; Bedros 2006 (Humor – icoană). Scena apare în *Erminie* (*'Ερμηνεία*, pp. 70-71 [119]).



Releveu cu latura de est a pridvorului bisericii Mănăstirii Stavropoleos

din Alexandria[48]; dintre toți autorii de relatări ale faptelor demne de laudă ale puterilor cerești, Damaschin este singurul care consemnează episodul[49].

Povestea este cutremurătoare. Citez din traducerea românească transmisă de manuscrisul 3324 al Academiei Române, datat 1781:

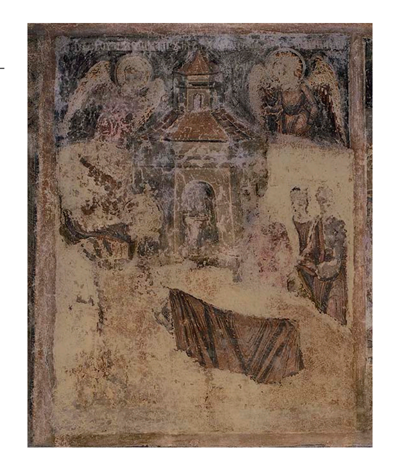
„La Alixandriia era o fetișoară nebotezată dară bogată foarte, și săracă de mumă și de tată. Dar într-una de zile, mearse într-o grădină, și prăumblându-se pentr-acea grădină, văzu de departe un om bla să să spânzure, și-l întrebă: Ce este pricina, o omule, de vei singur să te omori?' Iar el zise: 'Lasă-mă cocoană, să mă omor cu un ceas mai nain-

48 Scena este rară, fiind întâlnită doar într-o icoană a Arhanghelilor din a doua jumătate a secolului al XVII-lea (restaurată în 1716) păstrată într-o colecție particulară din Brugg (Elveția), în biserica Sfântului Atanasie din Voskopoje (Albania, 1745) și, poate, în biserica Adormirii Maicii Domnului din Piva (Muntenegru, 1605/1606). Vezi Gabelić 2004, nº 79/2, 90/4, 96/3.

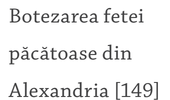
49 *Θησαυρός*, pp. 275-276. La fel stau lucrurile și cu minunea vindecării Anei din Constantinopol. Argumentul decisiv e constituit, de altfel, de faptul că toate cele 12 minuni de la Stavropoleos apar în *Θησαυρός*, unele figurând *doar* aici.

Vindecarea călugărului Marcianus [144]

Salvarea de la înec a copilului de la Dohiariu [145]



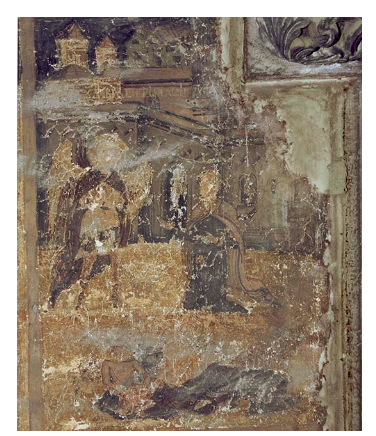




Botezarea fetei păcătoase din Alexandria [149]

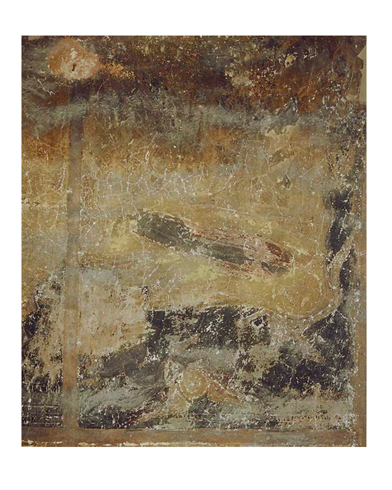
Călăuzirea Agarei prin deșert [150]



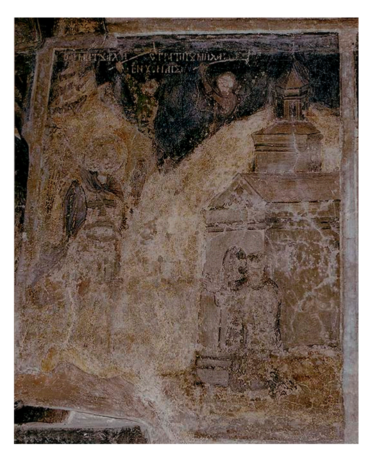


Împiedicarea diavolului să intre în trupul lui Moise [153]

Hrănirea profetului Daniil prin mijlocirea lui Avacum [154]









Salvarea bisericii din Hone de viitura apelor [147]

Vindecarea consulului Studios în scăldătoarea mănăstirii Germia [148]

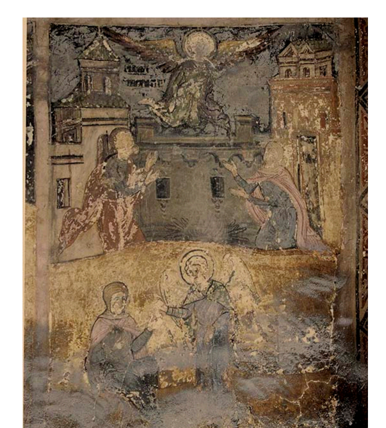




Hrănirea profetului Ilie în pustie [151]

Vindecarea Anei din Constantinopol [152];





Salvarea celor trei tineri aruncați în cuptorul încins [155]

Vestirea nașterii lui Samson [156]

te, să nu mai trăiesc pă lume că sânt datoriu unui om năprasnic, și atâta îm face siclet de bani, cât îm scoate su||fletul. Ci mai bucuros sânt să moriu, decât să mai trăiesc'. Iar cocoanii făcându-i-să milă îl întrebă: 'Câți bani îi ești datoriu?' Iar el îi zisă: '500 de galbeni'. Iară ia îi zise: 'Așteaptă nu te omorî, ci blem cu mine la casa mea, ca să-ți dau 500 de galbeni. Și mergi de te plătească, și nu-ți pune sufletul'. Iar el, dacă auzi așa, s-au bucurat foarte, și ducându-se cu dânsa, îi dete acei 500 de galbeni, și să plăti săracul de datorie. Și alte multe milostenii, făcu, iar mai pre urmă, ajunse la o sărăcie mare, cât, neavând ce să mai facă, să deate curvi<i>i. Dar după puțină vreame, să bolnăvi foarte rău. Dar ea plângea cu amar, nu căci că era să moară, ci căci era nebotezată, și să ruga tuturor vecinilor, și altor creștini, ca să o botează. Ci nimeni nu vrea. Dar într-una de zile, i să arătă îngerul păzitoriul trupului ei, în chipul celui ce era să să spânzure[50], și o întrebă: 'Ce ești așa tristă?' Iară ea îi răspunsă: 'Pentru căci că sânt nebotezată. Și || foarte doresc ca să mă fac creștină. Și nimeni nu îndrăznește să mă primească să mă botează, pentru mulțimea fărădelegilor meale'. Zise îngerul: 'Dară să mă duc eu să-ți aduc oameni, să te botează'. Iar ea îi zisă: 'Mă rog, du-te și <nu> zăbovi', și îndată să dusă, și veni cu arhanghelul Mihail și cu Gavriil, și o luară, și o duseră la besearică, închipuindu-să sfinți<i> arhangheli în chipul al doi boiari, ce era într-acel oraș al Alixandri<i>i, și ziseră cătră cliricii besearicii: 'Noi priimi<m> această fată curvă, ca să o botezi'. Deci cliricii dacă văzură pă acei doi boiari, numai îndată o botezară. Și iarăș o luară arhanghelii și o duse la casa ei, și să înălțară la ceriu, iară sufletul ei să umplu de bucurie foarte mare. Iar vecinii dacă o văzură botezată, o întrebară: 'Cine iaste nașu-tău, care te-au priimit de te-au botezat?' Iar ea neștiind tăcea, și nu le spunea nimica. Iară vecinii mearseră la patriiarhul, și spuseră: 'Cutare curvă zice că iaste botezată, dar cine iaste nașu-său || nu-l știe'. Iar patriiarhul întrebă pă cliricii besearicii: 'Voi ați botezat pre cutare curvă?' Iară ei ziseră: 'Noi, sfinte părinte'. 'Dar cine iaste nașu-său, care o au botezat-o?'. Iar ei spuseră: 'Cutare, și cutare, boiariu'. Triimise părintele patriiarhul, și chiemă pă acei doi boiari, și-i întrebă: 'Dumneavoastră ați botezat pă

50 Traducerea pasajului este foarte interesantă, deoarece Damaschin vorbește despre Îngerul Domnului, „păzitorul sufletului ei", care ia înfățișarea celui ce voise să se sinucidă, iar nu de „îngerul păzitoriul trupului ei" (*Θησαυρός*, p. 275).

cutare curvă?' Iar ei să mirară, și ziseră: 'Nu știm de aceasta nimic sfinte părinte'. Iarăș zise patriiarhul cătră cliricii bisearicii: 'Auziți ce răspund dumnealor', iar cliricii ziseră: 'Noi am văzut pă dumnealor cu dânsa în besearică, macar că feațele acelor doi boiari nu era ca ale dumnealor, ci străluciia ca soarele'. Atuncea cunoscu patriiarhul că minune mare s-au făcut cu acea păcătoasă, și chiemându-o pă dânsa o întrebă: 'Știi vreo dată să fii făcut vreun bine?' Iar ea nu vrea să spuie, dar apoi văzând sicletul spuse de acei 500 de galbeni: 'Am dat unui om, ce umbla să se spânzure, și eu || nu l-am lăsat, și alte multe milostenii am făcut'. Iar peste noapte patriiarhul văzu videnie. Și zise: 'Noi sântem arhanghelii Mihail și Gavriil, care am botezat pă cutare, ci o lăsați nu-i mai dați supărare, că milosteniile ei au covârșit păcatele curvi<i>i, ce au făcut. Și botezându-se, s-au spălat de toate păcatele ei'. Iar după puțină vreme, muri fata aceaia, și-i luară îngerii lui Dumnezeu sufletul întru împărățiia ceriului."[51]

Într-o perioadă agitată, în care taina botezului (poartă de intrare în comunitatea creștină veghează atent de nași) și, mai cu seamă, importanța nu numai a credinței (*sola fide*) ci și a faptelor bune în obținerea mântuirii încep să-i preocupe din ce în ce mai mult pe teologi, Damas-

51 BAR *ms. rom.* 3324, ff. 191r-193r. Într-un studiu din 2006 [„Minunile Sfinților Arhangheli. (O predică românească de la sfârșitul secolului al XVIII-lea)", în *Texte uitate, texte regăsite* V (Academia Română. Institutul de istorie și teorie literară „George Călinescu"), București, pp. 63 *sq.*] arătam, pornind de la o omilie din BAR *ms. rom.* 4787, ff. 146r-148v, că avem de-a face cu un capitol – 207 – din *Limonariu* transformat într-o predică. Nu știam pe atunci că era vorba de o prelucrare a unui fragment din capitolul al 18-lea al *Comorii* lui Damaschin Studitul (*Θησαυρός*, pp. 275-276). BAR *ms. rom.* 2610 conține o tâlcuire integrală a lucrării, datată 1747, din care Moses Gaster a publicat un *Cuvânt* la Buna Vestire şi un fragment despre minunea de la Dohiariu (*Chrestomație română. Texte tipărite şi manuscrise [sec. XVI-XIX] dialectale şi populare, cu o introducere, gramatică și un glosar româno-francez*, II. *Texte [1710-1830], dialectologie, literatură populară, glosar*, Leipzig-Bucureşti 1891, pp. 38-42). Din păcate, circulația „damaschinelor" în spațiul românesc nu s-a bucurat de atenția pe care ar fi meritat-o; vezi totuşi Pandele Olteanu, „Damaschin Studitul şi mitropolitul Varlaam al Moldovei", *Mitropolia Moldovei şi Sucevei* 52 (1976), 3-4, pp. 211-244 (cu trimitere la studiile sale mai vechi pe această temă).



Botezarea fetei păcătoase din Alexandria, Biserica Sf. Atanasie, Voskopoja, 1745 [©Bildarchiv Foto Marburg. Bildindex der Kunst und Architektur LAC 10.841/28]

chin găsește ziditoare imaginea – clasică – a desfrânatei care se mântuiește și accede la sfințenie prin fapte bune, prin căință sinceră și prin har divin.

La fel o găsește și Ioanichie ieromonahul, un secol și jumătate mai târziu. Alăturându-i o salvare de sanctuar – cel din Hone, amenințat de apele învolburate ale unui râu deturnate de necredincioși –, o bună vestire – a nașterii lui Samson –, trei tămăduiri – a consulului Studios, a Anei, a monahului Marcianus –, cinci salvări de la moartea fizică năprasnică și o izbăvire de la damnarea veșnică a sufletului – cea a lui Moise –, el face în așa fel încât ciclul iconografic rezultat să le transmită credincioșilor un mesaj plin de speranță.

El ar putea fi formulat, cred, astfel: în numele lui Hristos, Judecătorul cel drept, puterile de sus îi apără și păzesc pe credincioși de toată stricăciunea, veghind asupra trupurilor și a sufletelor lor, atât în viață cât și după moarte. Cei în nevoie vor găsi adăpost sub aripile lor, ca odinioară cei trei tineri în cuptorul încins. Cei betegi se vor întrema. Cei rătăciți își vor afla drumul, ca odinioară Agar în deșert. Cei însetați își vor vedea setea astâmpărată, iar cei flămânzi își vor potoli foamea.

Pe aici, diavolul nu poate trece, pare să spună Ioanichie, cu gândul la salvarea miraculoasă a bisericii din Hone și a monahului ei liturghisitor de năvala puhoaielor deviate de păgâni. Arhistrategul Mihail nu mai are

de ce să conducă armate în luptă, ca în pictura moldovenească de secol XV-XVI, și nici de ce să distrugă oștiri. O splendidă frescă de pe peretele de sud, din dreptul traveei de vest, a bisericii Mănăstirii Stavropoleos îl înfățișează într-o postură triumfătoare, călcând în picioare pe Satana, un păcătos sau pe Hades, întruchipare a morții înseși[52]. Figurată la loc de cinste deasupra intrării, adunarea îngerilor (hramul ctitoriei) celebrează și vestește tocmai căderea trufașului Lucifer – *Εωσφόρος* – Steaua Dimineții[53]. Răul a fost zăgăzuit pe vecie.

Purtat de soartă din aridul Epir până în îndepărtata Rusie, scos la liman în rodnica Valahie, ieromonahul din Ostanița vorbea în deplină cunoștință de cauză. Toate își au rostul lor – „în lume, nimic nu este întâmplător și neprevăzut”[54]. Indiferent de aparențe, mântuirea nu-i este refuzată nimănui. Cu o singură condiție, destăinuită de însuși Arhanghelul Mihail idolatrului infam din Laodiceea îngrijorat de sănătatea fiicei sale[55].

Trebuie să crezi și să iei aminte.

52 Irini Leontakianakou, „Une création post-byzantine…”.

53 *‘Ερμηνεία*, p. 46 [2].

54 Așa își începe Ioanichie testamentul din 8 noiembrie 1733 (Vasilios A. Dimos, *op. cit.*, pp. 229-236), cu un elogiu al „bunei rânduieli”.

55 François Nau, „Le miracle de Saint Michel à Colosses”, *Patrologia Orientalis* 4 (1907), p. 549 [265].

înger în trup

crucea între laudă și calomnie

despre vocația monahului-înger

Mihail Neamțu

Principala funcție a cetelor îngerești este doxologia: spre deosebire de demoni, arhanghelii, heruvimii și serafimii îl laudă pe Dumnezeu. În raport cu omul de lume, virtutea monahului se exersează în tăcere. Ființa contemplativă își crește aripile și se înalță spre văzduh acceptând, înainte de toate, să nu bârfească oameni sau lucruri inferioare. Calomnia e muniția dracilor. A nu răspunde intrigilor, pornirilor vindicative și batjocurei gratuite – iată vocația deșertului creștin în contrast cu zgomotul imperiului.

Refuzul obrăzniciei și al deriziunii în fața nedreptății echivalează cu o veritabilă purtare a Crucii *in persona Christi*. Sfântul Atanasie cel Mare oferă o subtilă analiză a restaurării lui Adam prin răstignirea păcatului. Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat iar Iisus Hristos a adus lumii vindecare. Numai un diagnostic atent poate scoate la iveală cauzele ascunse ale precarității ontologice de care suferă umanitatea. Omul nu este înger și, prin căderea lui Adam, a pierdut dispoziția contemplativă. Dorința naturală de comuniune cu Dumnezeu a fost otrăvită prin infatuare. Privirea aruncată spre lucrurile trupești i-a alterat ulterior discernământul. În răstignirea lui Hristos pe Cruce vedem atât degradarea ultimă a demonilor care instigă oamenii la uciderea Fiului lui Dumnezeu, cât și răspunsul suveran dat calomniei prin doxologie. Pe Cruce, Iisus s-a rugat Tatălui ceresc, a tăcut și a murit.

Scena răstignirii Fiului ne confruntă cu perversitatea demonică a urii

și a calomniei. Crucea[1] apare vertical, ca o armă spirituală capabilă să spulbere „fiecare amăgire a diavolilor."[2] Referindu-se la efectele tauma-

1 Pentru mai multe referințe din Sfântul Atanasie, a se vedea *Inc.* 27; 29; 31; 32 (ed. rom. *Cuvânt despre întruparea Cuvântului,* în Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea Întâi*, Col. Părinți și Scriitori Bisericești [PSB] 15, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, pp. 122-123; 124-125; 126-127; 128); și *Vita Antonii* 74 *sq* (ed. rom. *Viața Cuviosului părintelui nostru Antonie*, în Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea a doua*, PSB 16, traducere, introducere și note Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 234-235). Identificarea Crucii cu pătimirea răscumpărătoare a lui Hristos este o practică întâlnită în Evangheliile sinoptice: Mt. 10, 38; Mc. 10, 21; Lc. 14, 27. La Pavel, se găsește o implicare și mai profundă a Crucii în disciplina generală a vieții creștine: „Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda (καυχᾶσθαι) decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine (ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται), și eu pentru lume." (Gal. 6, 14). Unii comentatori au susținut că „însemnarea cu crucea era un obicei din timpul primului templu", făcând trimitere la Iezechiel 9, 4. Există o abundență de referințe patristice la eficacitatea spirituală a semnului crucii: Tertulian, *Ad uxorem* 2.5 (Jaques Paul Migne ed., *Patrologiae cursus completus, Series Latina* (*PL*) 2, 1321); Origen, *In Ezech.* 9 (Jaques Paul Migne ed., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (*PG*) 13, 801.8-14); în *Apophthegmata patrum,* a se vedea Avva Ammona 8 (ed. rom. Grigorie Dascălu, Alba Iulia, 1990, p. 32), Avva Pimen 8 (ed. rom. *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, traducere, introducere și note de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003, pp. 265-266 / Grigorie Dascălu, pp. 166-167) *et passim.* Celebrarea efectelor miraculoase ale crucii marchează în particular o *forma mentis* pre-constantiniană. Și începe desigur cu Eusebiu, *Vita Constantini* 1.28.2-3 (ed. rom. *Viața lui Constantin cel Mare*, în Eusebiu de Cezareea, *Scrieri. Partea întâi,* PSB 14, traducere și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1991, p. 76): „Deci cam pe la ceasurile amiezii, când ziua începuse să scadă, zicea Constantin că văzuse cu ochii săi chiar pe cer, străjuind deasupra soarelui, semnul mărturisitor de biruință al unei cruci întocmite din lumină (σταυροῦ τρόπαιον ἐκ αὐτῷ φωτὸς) și că o dată cu ea putuse desluși un scris glăsuind: «Să biruiești întru aceasta» (τούτῳ νίκα)". Cam în aceeași perioadă Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 13. 36 (ed. rom. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, traducere de pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1943, pp. 216-217), elaborase o strategie complexă de a-și face cunoscut episcopatul în relație cu cinstirea Crucii, imediat după ce împărăteasa Elena făcuse miraculoasa descoperire a Crucii în Palestina.

2 Atanasie, *Contra gentes* 1.28-29 (în *Contra gentes and De incarnatione*, ed. R.W.



Sfinții cuvioși Macarie, Metodie, Petru și Onufrie, pronaosul bisericii Mănăstirii Cozia, 1391

turgice ale Crucii, Sf. Atanasie cel Mare face aluzie și la simbolismul monastic. Subiectul este frecvent atins în *Vita Antonii*[3] — o lucrare hagiografică despre unul dintre marii Părinți ai pustiei egiptene care vădeș-

Thomson, Clarendon Press, Oxford, 1971).

3 De-a lungul istoriei creștinismului, semnul Crucii (*signaculum*) a fost încărcat cu sensuri diferite: mai întâi era făcut în numele lui Iisus Hristos (amintind de pătimirea Sa mântuitoare), apoi în numele Treimii; de asemenea, „la început era trasat pe fruntea fiecărui credincios, probabil cu un singur deget, atât în Răsăritul grec cât și în Apusul latin." Mai târziu, după cum atestă Petru Damaschinul (sec. XI-XII), se foloseau două degete de la o mână (un gest păstrat de unii vechi-calendariști din Rusia până astăzi), mărturisind astfel cele două firi ale lui Hristos unite într-un singur „hypostasis" (a se vedea *Filocalia* vol. V [ed. rom. *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. V, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, 1995] p. 189). Când au început să se folosească trei degete (pentru a reprezenta dogma Treimii), sensul era de la dreapta la stânga, numai în urma schismei dintre Roma și Constantinopol (1054) le-a permis celor două centre religioase să modifice această practică, din nevoia unei diferențieri polemice și a unei discontinuități istorice.

te un mare interes pentru demonologie.[4] Există numeroase episoade care-l arată pe marele Antonie câștigând războiul împotriva puterilor întunericului.[5] Din punctul de vedere al Sfântului Atanasie, toate practicile ascetice îndurate de către eremit sunt o prelungire și o personalizare a vieții Crucii.[6] Diavolii sunt alungați prin semnul Crucii și în numele lui Hristos. Luat în sine, obiectul de lemn al crucii n-are nicio putere (deci nu poate fi o amuletă). Doar prin mărturisirea lui Hristos, puterea Crucii e restaurată.[7]

În *De Incarnatione*, Atanasie cel Mare vede diavolii ca pe niște „idoli"[8] care pun stăpânire peste imaginația noastră amestecată. Demonii incită la violență și produc efecte secundare pentru a întreține cultura morții. În contrast, Crucea lui Hristos ridicată în văzduh are un efect purificator. Întreg cosmosul poluat de prezența nevăzută a demonilor e curățat prin înălțarea lui Hristos pe Cruce.[9] Atanasie face aici aluzie la doctrina paulină (Ef. 6, 12) despre „duhurile răutății care sunt în văzduhuri (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις)". Unii cititori moderni vor vedea în acest limbaj o simplă perspectivă mitologică asupra lumii, definitiv dezvrăjită prin revoluția cosmologică din secolul XVII. Este adevărat: de la Filon Alexandrinul (20 î. Hr. – 50 d. Hr.) până la Plutarh (46-127 d. Hr.), comentatorii lumii elenistice socot aproape la unison că aerul reprezintă habitatul natural al demonilor. În tradiția creștină, au existat numeroși comentatori care au vorbit despre „materialitatea subțire" a diavolilor – fapt care le permite să plutească deasupra pământului, vânând sufletele celor care se ridică la cerurile superioare.

4 David Brakke a sugerat existența unei legături între demonologia lui Origen și cea însușită de Antonie.

5 *Instructions* of Theodore 3.44 (ed. Veilleux, în *Pachomian Koinonia*, vol. III, Cistercian Publications, 1982, p. 118) vorbește despre „războiul Crucii".

6 *V. Anton.* 13 (ed. Stăniloae, pp. 200-201).

7 Unele Evanghelii apocrife (cum este Evanghelia după Toma) au tendința să diminueze rolul Crucii în biografia lui Iisus. Aceasta este unul dintre motivele pentru care Biserica primară le-a înlăturat din procesul de formare a canonului scriptural. Pentru excepția valentiniană, a se vedea *The Gospel of Truth* 18.22-32 la J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, 2nd edition, Harper Collins, 1988.

8 Atanasie, *inc.* 1 (ed. Stăniloae, p. 89).

9 Atanasie, *inc.* 25 (ed. Stăniloae, pp. 120-121) și *V. Anton.* 21 (ed. Stăniloae, p. 206).



Sfântul Antonie cel Mare, pronaosul bisericii Mănăstirii Cozia, 1391

Interpretând Crucea ca un instrument „ecologic” de restaurare a clarității văzduhului și de alungare a diavolilor, Sf. Atanasie vorbește cu egală forță și relevanță fiecărei generații de creștini. În ce fel? Biruința Crucii este un act concret, verificabil, prin etica non-retalierii pe care monahul (sau creștinii) o aplică în fața agresiunii fizice și verbale. Noul Testament ne lasă să identificăm mașinațiunile diavolești în spatele tratamentului inuman pe care soldații romani l-au aplicat lui Hristos. Gândul diabolic plăsmuiește trădarea lui Iuda, tot la fel cum gândul deznădejdii îl încearcă pe anahoretul Antonie în pustiu. În fața ispitelor aparent insuportabile ale puterilor vrăjmașe, Sf. Antonie ne reamintește că „împărăția cerurilor” se ia „prin străduință” (Mt. 11, 12).
Una dintre cele mai vizibile și cele mai răspândite semne ale prezenței demonice este violența de limbaj vizibilă în hulă și ocară. Crucea[10] ne

10 Despre dimensiunea cosmică a Crucii, a se vedea Irineu de Lyon, *Demonstratio*

înfățișează ciocnirea dintre două tipuri de discurs. Retorica demoniacă dă naștere unei atmosfere greu respirabile. Denunțul e limba maternă a diavolilor. În contrast cu sudalma soldaților și disprețul fățiș al unuia dintre tâlhari, Domnul Hristos alege tăcerea. În fața blestemului, Fiul lui Dumnezeu se roagă. Dracii înșală[11] și dau naștere judecăților părelnice. Imaginile astfel plăsmuite agită sufletul și cheamă la uzurparea dreptății. Nevoia de-a pedepsi un țap ispășitor obnubilează discernământul și rațiunea. Demonii nu sunt întotdeauna fățiși în lucrare și se ascund în spatele altor agenți ai distrugerii. În fața acestui concert malefic, Hristos apare victorios. În ce fel?

Mai întâi, cuvintele sale dezvăluie lașitatea falșilor profeți, gata să

apostolica 34, în St. Irenaeus, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, ed. A. Robinson, SPCK, Macmillan, 1920, pp. 100-101. Pentru universalitatea prezenței lui Dumnezeu semnificată de Cruce, a se vedea Grigorie de Nyssa, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Christi spatio*, edit. E. Gebhardt, *Gregorii Nysseni opera,* Vol. 9.1, Leiden, Brill, 1967, pp. 300.8-301.1.), în special acest fragment: „El [Apostolul Pavel în FA 9, 18] a văzut că această formă, împărțită în patru planuri/direcții din intersectarea lor centrală, simbolizând puterea și purtarea de grijă a celui închipuit pe ea, pătrunde toate lucrurile. Pentru acest motiv, el numește fiecare direcție/plan/dimensiune cu un titlu diferit, numindu-le «adâncime» partea de la mijloc în jos, «înălțime» partea de sus, iar «lărgimea» și «lungimea» părțile care pornesc din centru într-o parte și în alta, ca și cum ar numi o parte «lărgimea» iar cealaltă «lungimea». Prin aceasta vrea să indice, după părerea mea, ceea ce spune, că nici o existență nu e lipsită de stăpânirea Ființei Divine, din ceea ce este sus în cer, jos sub pământ, ce se întinde în toate direcțiile până la marginea întregii lumi existente. Prin «înălțime» el numește cele de sus, prin «adâncime» cele ce sunt sub pământ, iar prin «lărgime» și «lungime» dimensiunile care pornesc din mijloc ce sunt ținute strâns de puterea care stăpânește universul." A se vedea de asemenea Grigorie de Nyssa, *or. cat.* 32 (ed. rom. *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios* în Grigorie de Nyssa, *Scrieri. Partea a doua*, PSB 30, traducere Pr. Teodor Bodogae, pp. 329-332. La Maxim Mărturisitorul, în *cap. theol.* 67 (ed. rom. *Capete teologice*, în *Filocalia*, vol. II, traducere Pr. Dumitru Stăniloae, p. 182) găsim această reflecție: „Toate cele văzute (fenomenele) se cer după cruce, adică după deprinderea de-a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile (numenale) toate au trebuință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte."

11 Atanasie, *inc.* 55 (ed. Stăniloae, pp. 152-153).




Sfinții cuvioși Eutihie, Maxim Mărturisitorul, Ilarion, Petru Athonitul și alți doi eremiți, naosul bisericii bolniței Mănăstirii Bistrița, 1522

comită crima prin serviciul „mercenarilor" (*i.e.*, soldații romani). Biruința lui Hristos nu are conotații mundane. Nu prin răzbunare, ci prin asumarea nudității și îmbrăcând veșmintele sărăciei,[12] Fiul lui Dumnezeu e răstignit împreună cu tâlharii la marginea cetății. El se mărturisește Tatălui și nu caută să dea răspuns la denunțurile inamicilor. După cum spune Sf. Atanasie, „El a răbdat ocara noastră de la oameni (παρ' ἀνθρώπων ὕβριν), ca noi să moștenim nestricăciunea (ἀφθαρσίαν)." În pofida durerii fizice cumplite și dincolo de abandonul aparent al Tatălui, Hristos „n-a fost vătămat întru nimic (ἐβλάπτετο μὴν γὰρ αὐτὸς οὐδέν)."[13] Această afirmație nu pune la îndoială veracitatea suferinței lui Hristos la răstignire; mai degrabă presupune că El a trecut peste această suferință cu supremă demnitate. Fără să fie cu nimic vinovat, El s-a făcut pe Sine „blestem (κατάρα)" (Gal. 3, 13) în locul poporului său defăimat.

12 Atanasie, *inc.* 24 (ed. Stăniloae, p. 119): „De aceea nu i-a venit moartea trupului de la Sine, ci din uneltire (ἐξ ἐπιβουλῆς), ca chiar moartea pricinuită Lui de alții să o desființeze." Aceeași idee o dezvoltă Grigorie de Nyssa, *or. cat.* 26 (ed. Bodogae, pp. 322-324).

13 Atanasie, *inc.* 54 (ed. Stăniloae, p. 151).

În fața multiplelor acuzații, Iisus tace. Neprihănit fiind, Fiul lui Dumnezeu refuză contra-atacul. Tăcerea hristică recapitulează, într-un anumit sens, toată muțenia milioanelor de oameni persecutați pe nedrept de ideologiile tiranice ale lumii. Fiul lui Dumnezeu interiorizează condiția victimei inocente. Asumarea naturii umane de către Cuvântul increat capătă concretețe. Nu există om a cărui nefericită soartă să fie străină de Hristos. Prin Cruce, întruparea umple cu har toate colțurile universului văzut și nevăzut.[14] Luând carnea omenească și intrând în genealogia istorică a unui popor de mici dimensiuni, Hristos și-a arătat smerenia: „pe oamenii cei ce pătimeau i-a atras și îi ridică întru nepătimirea Sa."[15] Crucea este punctul terminus al chenozei divine. Deșertarea de sine atinge ultimul prag. În loc să răspundă călăilor și torționarilor, Fiul rostește un psalm. Discursul înveninat devine irelevant. Diavolii, pe cale de consecință, sunt ridiculizați. Crucea răstoarnă condiția omului căzut, iar prăpastia dintre om și Dumnezeu e anulată.

În chip îngeresc, Fiul rostește o doxologie. Demonii îi cer apostazia sub povara calomniei umane. Pe Cruce, însă, Hristos înalță cereri către Tatăl și încă mijlocește pentru păcatele oamenilor. El recunoaște duplicitatea „celor care grăiesc pace către aproapele lor, dar cele rele sunt în inimile lor" (Ps. 27, 4). Hristos devine „ocara oamenilor și defăimarea poporului". În rugăciunea către Tatăl, Fiul se mărturisește astfel: „m-au batjocorit, grăit-au cu buzele, clătinat-au capul". Violența fizică este, de asemenea, comparată cu împunsătura taurului și răcnetul de leu (Ps. 21, 12-13). Cu toate acestea, Hristos rezistă logicii retribuției.[16] El nu întoarce aceeași monedă celor care îl blestemă și nici nu se răzbună pe ei. Crucea devine emblema rezistenței binelui în fața răului – a culturii vieții în fața nihilismului de orice speță.

A rezista oricărei momeli vindicative crește imunitatea creștinului față de ispitele drăcești. Refuzând retalierea, ispititorul își pierde din putere. În acest fel a văzut Sf. Pavel biruința lui Hristos, Cel care, „dezbrăcând de putere începătoriile și stăpâniile, le-a dat de ocară în văzul tuturor,

14 Irineu, *adv. haer.* 2.22.4. (*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. I, ed. W. W. Harvey, Cambridge University Press, Cambridge, 1857).

15 Atanasie, *inc.* 54 (ed. Stăniloae, p. 151).

16 Un ecou la această rugăciune se găsește în FA 7, 60.



biruind asupra lor prin cruce" (Col. 2, 15). Singurul său răspuns a fost unul îngeresc: rugăciunea de mulțumire adresată Tatălui.[17] Tăcerea subsecventă anticipează biruința adevărului asupra falsității și a vieții asupra morții. Imitând această tăcere divină, Antonie cel Mare poate practica smerenia. Împotriva cacofoniei demonice,[18] Antonie aduce psalmodierea îngerilor.[19] Tăcerea cultivă interioritatea, dar amenajează spațiul ascultării și al întâlnirii cu celălalt. Alți mari Părinți ai deșertului încuviințează că „dacă-l smintim pe frate, păcătuim împotriva lui Hristos."[20]

Sf. Pahomie cu îngerul și Sfinții cuvioși Pavel Tebeul și Petru Athonitul, pronaosul bisericii Mănăstirii Snagov, 1563

Dacă orașul este locul furiei și al agitației, deșertul Sfântului Antonie

17 Avva Ierax (ed. Grigorie Dascălu, pp. 112-113): „Un frate a întrebat pe avva Ierax, zicând: spune-mi un cuvânt, ca să mă mântuiesc. I-a zis bătrânul: șezi în chilia ta și de îți este foame, mănâncă iar de îți este sete, bea și nu vorbi de rău pe cineva și te mântuiești." Avva Macarie cel Mare 20 (ed. Grigorie Dascălu, p. 134): „De s-a făcut întru tine defăimarea ca laudă și sărăcia ca bogăție și lipsa ca îndestulare, nu vei muri."

18 *V. Anton.* 9 (ed. Stăniloae, p. 198).

19 Pahomie, *Instructions* 1.22 (ed. Veilleux, în *Pachomian Koinonia*, Cistercian Publications, p. 21): „Nu blestema chipul lui Dumnezeu."

20 Antonie 9/11 (ed. Bădiliță, p. 44/ed. Grigorie Dascălu, p. 9)

îi rezervă privilegiul serenității. În pofida unei vârste înaintate, chipul sfântului radia de bucurie, emanând o putere carismatică încât atrăgea mulțimile în jurul său.[21] Îngerul-monah Antonie urmează drumul Crucii și inversează logica triumfalismului politic. Părăsind lumea și imitându-L pe Hristos, Antonie sfidează furtuna puterilor vrăjmașe. Ascetismul include, pe lângă alte forme de înfrânare, refuzul vorbirii malițioase. Aparent „ieftinătate" (εὐτέλεια) a morții lui Hristos[22] se transformă într-o devoalare a slăbiciunii demonilor. Chenoza și mustrarea de sine nu sunt o înjosire, ci o biruință bărbătească asupra tentației narcisice a vechiului Adam.[23]

Excurs și epilog

Pedagogia limbajului monastic e cu atât mai importantă cu cât ideologiile totalitare ale modernității ne-au demonstrat, în chip brutal, demonica perversitate a limbajului urii. Revoluții de proporții planetare s-au născut plecând de la ura de clasă sau ura de rasă. Registrul doxologic (adică funcția angelică a laudei) a fost secularizat prin „omagiile" aduse liderilor supremi. Zeci de mii de preoți și monahi au fost condamnați la marginalizare, întemnițare, izolare sau moarte. Decenii la rândul, în Europa și Asia, în Africa sau America Latină, frica și minciuna au tronat în locul libertății. Ideologia egalitară a comunismului, bunăoară, a căutat să canalizeze afectele negative ale urii și invidiei. S-a născut o societatea claustrofobă, bazată pe controlul funcțiilor animalice ale omului. Resentimentul față de aristocrație, preoție, burghezie sau țăranii înstăriți s-a putut propaga prin efectul bulgărelui de zăpadă. Revoluții culturale succesive au reușit să înlocuiască respectul și civilitatea

21 *V. Anton.* 69 (ed. Stăniloae, p. 233).

22 Aceasta însumează critica monastică a formelor false de asociere civică constituite din critica infatuată și calomnia nejustificată împotriva aproapelui nostru. Părăsind satul în care s-a născut, Antonie scrie un protest împotriva regimului inautentic de socializare (hrănit prin cântece zgomotoase și zvonuri).

23 Paladie, *Hist. laus.* 18 (ed. rom. Paladie, *Istoria lausiacă,* traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1993, p. 49) înregistrează un monolog de-al avvei Macarie cel Mare: „Ce vrei, bătrâne rău? Iată, te-ai uns și cu untdelemn și ai gustat și vin. Ce mai vrei, bătrâne rău?"

cu limbajul denigrator. Patologia denunțului și plăcerea învrăjbirii au putut masca intențiile tiranice ale noilor regimuri totalitare, de la Moscova și Beijing până la București, Havana și Tirana. Așa au apărut filajul, șicanele, turnătoria.

Manifestul primilor monahi creștini rămâne actual tocmai plecând de la funcția terapeutică a doxologiei. Pustia Egiptului s-a constituit printr-o recunoaștere spontană a diferențelor dintre oameni și comunități. În plus, cultul sfinților – atât de caracteristic pentru creștinismul apostolic – pleacă de la acceptarea ierarhiilor cerești: nu doar îngerii diferă, ci și cetele drepților. Unii au înmulțit doi, alții patru talanți. Privind la bogăția de daruri a celor desăvârșiți, neofitul se îmbogățește. Bucuria și dragostea îi cuceresc inima, în locul invidiei calculate. Cenzura geloziei conduce la explozia admirației. În lumea monahilor, iubirea exprimată prin cuvinte își recuză orice sentimentalism. Monahul strangulează gândul judecății răutăcioase pentru a păstra distanța binevoitoare a respectului. Imitarea îngereștilor cete presupune o dureroasă renunțare, prin Cruce, la etica vechiului Adam.

Iată lecția cea mai importantă pentru o lume rănită de voluptatea bârfei și mojiciei imunde. Acolo unde sabotajul găunos și contestația vehementă domină relațiile umane, nevoia terapiei prin doxologie este chiar evidentă. Dacă lumea modernă asumă uneori paricidul în virtutea „progresului", lumea creștinismului antic gândește altfel raportul între filialitate și autoritatea paternă. Prețuirea mirată și bucuria descoperirii reciproce întrețin relația dintre ucenic și maestru. Egalitarismul revoluționar, dimpotrivă, e obraznic și impetuos. Întrebările mor și crește buruiana perfidiei și a disprețului.

Prin Cruce, însă, limbajul uman se poate transforma într-un sol fertil pentru Cuvântul lui Dumnezeu. Deșertul ajunge să fie, astfel, o oază roditoare. Exorcizând puterile răului, vizibile în discursul defăimării, Crucea face posibilă celebrarea comuniunii de iubire.